Esteban Noce y Rodrigo Laham Cohen
(Editores)

DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÓN, HISTORIA Y LITERATURA EN EL MUNDO ANTIGUO

Esteban Noce y Rodrigo Laham Cohen
(Editores)

Diálogos sobre religión, historia y literatura en el mundo antiguo

IMHICIHU
CONICET

Noce, Esteban
Diálogos sobre religión, historia y literatura en el mundo antiguo / Esteban Noce ; Rodrigo Laham Cohen ; editado por Esteban Noce ; Rodrigo Laham Cohen. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4934-31-4

1. Religión Antigua. 2. Historia de las Religiones. 3. Religiones. I. Laham Cohen, Rodrigo. II. Título.
CDD 909

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Representación de un banquete hallada en la Casa del Triclinium (Pompeya, ca. I d.C.).

© 2023 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

ISBN (papel) 978-987-4934-30-7
ISBN (digital) 978-987-4934-31-4

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)
Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

Índice

Presentación 7
Sobre los autores y las autoras 9

Primer diálogo

Entre la hospitalidad y el ministerio: problemas y reflexiones sobre los episodios de Marta y María en los evangelios

LE SORELLE DI BETANIA NEL VANGELO DI GIOVANNI: MARTA LA DIACONESSA E MARIA LA PROFETESSA?
Arianna Rotondo 15

HISTORIA, CONFLICTO Y REFLEXIÓN. EL EPISODIO DE MARTA Y MARÍA EN EL EVANGELIO DE LUCAS
Mariano Splendido 27

Segundo diálogo

Alcances y límites de la cristianización. El caso de Turín hacia fines del siglo IV y comienzos del V

ARCHEOLOGIA PER LA STORIA DI TORINO PALEOCRISTIANA
Gisella Cantino Wataghin 45

LA CRISTIANIZACIÓN DE TURÍN PARA TIEMPOS DE MÁXIMO (...398-...423). CONSIDERACIONES EN BASE A SU DISCURSO
Esteban Noce 93

Tercer diálogo

Virgilio en el Tardoantiguo: paganismo y cristianismo, ficción y realidad

LEGGERE VIRGILIO NELLA SCUOLA CRISTIANA
Fabio Stok.....125

FICCIÓN Y ALEGORÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE VIRGILIO CRISTIANO
Julieta Cardigni 143

Cuarto diálogo

La rabinización de la diáspora a la luz de la epigrafía

SOBRE LA INSCRIPCIÓN SEPULCRAL HEBREO-LATINA DE ANA, HIJA DEL RABINO JULIU DE ORIA
Mauro Perani 165

“RABINOS EPIGRÁFICOS” EN LA DIÁSPORA: UN BALANCE
Rodrigo Laham Cohen.....193

Presentación

Ni siquiera la pandemia que asoló al mundo durante los años 2020 y 2021 pudo quebrantar la necesidad de conservar el más distintivamente humano de los vínculos: el diálogo. Concebido en tal contexto, se expresa en este libro el deseo instintivo de resistir al aislamiento, al silencio y a las distancias a través del contacto con el semejante.

La voluntad de diálogo, en efecto, estructura y atraviesa las contribuciones académicas que, articuladas por un interés común, el de reflexionar sobre diversos aspectos del mundo antiguo –la historia, la literatura, la religión– integran este volumen. Se apela al diálogo entre generaciones, al aunar a investigadores e investigadoras consagrados con quienes se han formado a la luz de sus escritos; al diálogo entre disciplinas, al evocar la palabra de la Historia, de la Filología Clásica, de la Arqueología y de la Epigrafía para el conocimiento del pasado; al diálogo entre culturas, al convocar a un investigador o investigadora italiano y un par argentino para analizar mancomunadamente una problemática específica en cada una de las cuatro secciones que dan forma al libro.

Resultado de ello, Arianna Rotondo y Mariano Splendido analizan los episodios de la dupla Marta-María en los evangelios a partir de nuevas consideraciones históricas y redaccionales; Gisella Cantino Wataghin y Esteban Noce examinan el estado en que se encontraba el proceso de cristianización en Turín para finales del siglo IV y comienzos del V a partir del estudio de registros heurísticos diversos: la documentación arqueológica, los testimonios epigráficos, los sermones del obispo Máximo; Fabio Stok y Julieta Cardigni reflexionan sobre la construcción de la figura de Virgilio en las coordenadas de la Antigüedad Tardía, que combinan alegoría, ficción, paganismo y cristianismo; Mauro Perani y Rodrigo Laham Cohen revisitan el problema de la rabinización de la diáspora en la Antigüedad Tardía y en el inicio del Medioevo a través, principalmente, de la evidencia epigráfica.

Nuestro más sincero agradecimiento para todos los investigadores e investigadoras, nacionales y extranjeros, que con su disposición y generosidad hicieron

posible esta obra. Agradecemos de igual modo al Estado argentino, el cual, a través del IMHICIHU (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) asumió los costos relativos a la edición del volumen, así como los de su impresión, financiada con los fondos asignados al Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica 2017-2060 (Agencia Nacional de Promoción Científica-FONCyT).

Ojalá quien lea estas páginas encuentre en ellas respuestas a algunos de sus interrogantes a la vez que motivación para el desarrollo de ulteriores investigaciones.

Esteban Noce
Rodrigo Laham Cohen

Noviembre de 2022

Sobre los autores y las autoras

Gisella Cantino Wataghin ha sido docente de *Archeologia Cristana e Medievale* en la *Università di Torino* y en la *Università del Piemonte Orientale*. Condujo excavaciones en el contexto de *villae* romanas (1973-1980, Caselette y Almese, Turín) y de la abadía medieval de Novalesa (1978-1993, Turín). Sus investigaciones abordan diversos temas en el marco de un amplio horizonte cronológico que comprende desde la Antigüedad romana al Medioevo, concentrándose particularmente en los problemas relacionados con el desarrollo urbano en la Antigüedad Tardía, la cristianización de las ciudades y de las campañas, los orígenes y desarrollos del monacato y sus estructuras materiales. Su densa red de colaboraciones internacionales incluye el dictado de cursos en las universidades de Tours, Poitiers, Los Angeles y la participación en el grupo de investigación *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*, en la *Association pour l'Antiquité Tardive* –de la cual es vicepresidente– y en la redacción de la revista *Antiquité Tardive*.

Julieta Cardigni es Doctora en Letras con orientación en Lenguas y Literaturas clásicas por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como docente en el grado y en la Maestría de Estudios Medievales. Es también docente en la Universidad Pedagógica Nacional y en el Doctorado de la Universidad Nacional del Sur. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires, donde coordina el Área de Estudios Tardoantiguos y el Taller de lectura de textos latinos tardíos y medievales. Entre sus publicaciones se destacan los libros *El comentario como género tardoantiguo:* Commentarii in Somnium Scipionis *de Macrobio* (2013) y De nuptiis Philologiae et Mercurii *o la farsa del discurso. Una lectura literaria de Marciano Capela* (2019).

Rodrigo Laham Cohen es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires y profesor de Historia Antigua Clásica en tal casa de estudios, así como también en la Universidad Nacional de San Martín. Es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto

Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, donde también se desempeña como vicedirector. Ha realizado estancias de investigación en diversos países. Sus investigaciones se centran en la historia de los judíos y las judías en la Antigüedad Tardía con foco en la interacción con otros grupos religiosos. Entre sus publicaciones resalta el libro *The Jews in Late Antiquity* (2018).

Esteban Noce es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero", del cual es Secretario Académico, y como docente de Historia Antigua Clásica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus investigaciones abordan diversas problemáticas relativas al proceso de cristianización del Imperio romano, fundamentalmente en la Italia septentrional durante las décadas finales del siglo IV y las primeras del V.

Mauro Perani ha sido profesor titular de hebreo en la *Università di Bologna*, fue presidente de la *European Association for Jewish Studies* entre 2006 y 2010 y es el actual presidente de la *Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo*. Se graduó en Bolonia y también realizó estudios en Israel. Trabaja en el proyecto italiano *Genizah* desde 1984, por invitación de Joseph Baruch Sermoneta –fundador del proyecto en 1981–. En 2013 recibió un doctorado *honoris causa* de la *Universidad Hebrea de Jerusalén*, y en el mismo año descubrió en la biblioteca de la *Università di Bologna* el *Sefer Torá* completo más antiguo que ha sobrevivido hasta el presente, que data de finales del siglo XII. Desde el 2000 es Director y Editor de la revista *Materia giudaica* de la AISG y en 2008 fundó la serie de libros *Corpus Epithaphiorum Hebraicorum Italiae*. Ha publicado decenas de monografías y cientos de artículos sobre temas relacionados con el judaísmo.

Arianna Rotondo ha obtenido el doctorado en *Storia del Cristianesimo e delle Chiese (età antica, medievale e moderna)* en la *Università di Padova*. Actualmente se desempeña como Profesora Asociada de *Storia del cristianesimo* en el *Dipartimento di Scienze Umanistiche* de la *Università di Catania*, donde también enseña *Storia delle religioni* y *Storia del pensiero religioso medievale*. Es docente invitado en el *Studio Teologico San Paolo* de Catania. Sus investigaciones contemplan los modelos de género y las relaciones sociales en los grupos cristianos antiguos y tardoantiguos, la poesía griega bíblica del siglo V y la predicación cristiana como dispositivo de construcción identitaria en la tardía Antigüedad.

Entre sus publicaciones cabe mencionar *Ascoltare, vedere, credere*. Itinerarium fidei *nella Parafrasi di Nonno di Panopoli* (2017).

Mariano Splendido es profesor y doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña como Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y es docente de la cátedra Historia General II (mundo clásico) en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Integra el cuerpo de profesores de la Maestría de Estudios Clásicos de la Universidad de Buenos Aires y forma parte del comité editorial de la revista *Sociedades Precapitalistas*. Se especializa en la historia social y económica de las primeras comunidades cristianas, entre los siglos I y IV.

Fabio Stok es Profesor de *Letteratura Latina* y *Cultura e Tradizione Classica* en la *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*. Cuenta tanto con formación clásica, la cual lo llevó a estudiar a los autores latinos de la época republicana e imperial y diversos problemas relacionados con la historia de las culturas griega y romana, como con una sólida experiencia en el campo de la filología humanística y medieval, especialmente en lo que refiere a la tradición y la proyección de los autores clásicos. Ha publicado ediciones críticas de las *Vitae virgilianae*, del *Appendix Probi 4* y de varios otros textos. Publicó también ediciones anotadas del *Somnium Scipionis* de Cicerón, de los *Fastos* de Ovidio, y de *Troades* de Séneca. Su libro *I classici dal papiro a internet* (2012) traza un recorrido por la tradición clásica. Además editó tres volúmenes sobre Servio. Su principal campo de interés en la actualidad es la historia de la exégesis virgiliana desde Servio hasta el siglo XVI.

Primer diálogo

Entre la hospitalidad y el ministerio: problemas y reflexiones sobre los episodios de Marta y María en los evangelios

LE SORELLE DI BETANIA NEL VANGELO DI GIOVANNI: MARTA LA DIACONESSA E MARIA LA PROFETESSA?*

Arianna Rotondo

Nel vangelo di Giovanni le figure di Marta e di Maria, sorelle di Lazzaro, indicate come gli "amici" di Gesù a Betania, rappresentano in modo prototipico ed esemplare i valori e l'identità del gruppo dei discepoli gesuani[1]. Sono altresì espressione del ruolo svolto dalle donne all'interno di un altro spazio di costruzione identitaria, il nucleo domestico. In questo ambito, in particolare nel racconto del pasto condiviso dopo la resurrezione di Lazzaro (Gv 12,1-8), il loro confronto con Gesù e con i discepoli si presenta come un esempio di relazione di genere, che attraverso l'esercizio della diaconia mette in evidenza dinamiche di potere e di riconoscimento dell'autorità. Maria compie un gesto silenzioso, a cui si è riconosciuta una valenza profetica (Conway, 1999: 153); Marta, che appare per prima sulla scena come padrona di casa, serve. Entrambe, prima del segno della resurrezione di Lazzaro, avevano accolto Gesù alle porte dalla città, uscendo fuori dall'*oikos,* pronunciando la loro confessione di fede nei confronti del Maestro e mostrando una relazione diretta e privilegiata con l'amico Gesù, che rimarrà profondamente turbato dal loro dolore, caso unico nei vangeli canonici. In definitiva, il *modus operandi* delle due donne sembra fornire un indirizzo verso una corretta esperienza discepolare, secondo la concezione giovannea. Le azioni di Marta e Maria hanno un corrispettivo maschile nella confessione di fede di Pietro, nell'unzione del cadavere di Gesù da parte di Nicodemo dopo la deposizione, ma soprattutto nella lavanda dei piedi compiuta

* Questo testo della conversazione italo-argentina tenuta col Dr. Mariano Splendido su Maria e Marta di Betania riprende ampiamente, con un aggiornamento bibliografico e integrazioni, il mio studio *Uomini e donne nella prassi discepolare: diaconia e potere nell'unzione di Betania (Gv 12,1-8)* (Rotondo, 2017: 553-575).

[1] Questa idea è ampiamente sviluppata nel volume Esler-Piper (2009).

da Gesù stesso, momento culminante della sua predicazione. Nel confronto implicito fra Marta e Pietro, entrambi protagonisti di una importante confessione di fede nei confronti del Cristo giovanneo, più che un giudizio positivo sul personaggio femminile emerge quanto nel vangelo di Giovanni vi sia una tendenza a mettere in discussione i ruoli patriarcali. A riprova di ciò Judith Hartenstein (2012: 452; 2007: 153-155) ricorda quanto "il vangelo apocrifo di Maria utilizzi il vangelo di Giovanni e fondi la straordinaria posizione di Maria (Maddalena) sulla rappresentazione giovannea".

Raimond Brown, nella sua riflessione sul ruolo delle donne nel Quarto Vangelo (1975: 688-699), a proposito della confessione di fede di Marta, rispetto a quella maschile di Pietro, afferma che "the ecclesiastical authority is not the sole criterion for judging importance in the following of Jesus", a voler ribadire la centralità nel Quarto vangelo di un discepolato radicato nei valori cristiani fondati sull'insegnamento di Gesù. Che il ruolo delle donne e la loro inclusione nel gruppo giovanneo dovesse essere fonte di tensione[2], tanto più trattandosi di donne della stessa generazione della *leadership* maschile, è ipotesi valida; altrettanto lo è che alcune donne fossero considerate, di fatto, dalla comunità come strumenti di rivelazione, profezia e istruzione (Reinhartz, 2003: 30).

Dinamiche di genere e discepolato

Se si vuole rileggere il vangelo giovanneo alla luce delle dinamiche di genere che in esso si possono cogliere, i rapporti orizzontali fra i membri del gruppo discepolare e la loro relazione col divino rappresentano un fecondo terreno di riflessione. In questo vangelo le figure femminili acquisiscono rilevanza sul piano narrativo a seguito del loro incontro con Gesù. Nello spazio di relazione in cui avviene questo incontro, a prescindere che sia fuori o dentro le case, le donne giovannee si muovono con relativa autonomia, salvo poi ricevere una legittimazione, un riconoscimento dalla figura autorevole di Gesù, a motivo della loro devozione e della loro comprensione nei suoi confronti.

L'analisi narratologica del vangelo di Giovanni condotta da Colleen Conway, basata sull'individuazione di coppie di genere, ha dimostrato un uso cosciente dell'identità di genere nel processo creativo dei personaggi da parte del redattore (2003, 79-103): ad esempio, Maria di Betania fa coppia ma in senso

[2] Cf. il più recente D'Angelo (2014: 81-106); rimane fondamentale il suo volume scritto con R.S. Kraemer (Kraemer-D'Angelo, 1999).

contrastivo con Giuda, mentre Marta con Pietro, sebbene sul piano narrativo quest'ultimo accostamento non è esplicito, ma è legato alla comune professione di fede. Di certo la relazione con Gesù permette alle donne che lo incontrano e lo seguono di infrangere alcune barriere; quantomeno offre loro qualche chance di abbattere ostacoli sociali (Destro-Pesce, 2016: 300). Tuttavia non si può inferire che Gesù proponga una teoria di liberazione delle donne e di riposizionamento del loro ruolo (id. 301), né che assuma posizioni apertamente contrastanti la *leadership* maschile. Nel vangelo di Giovanni appare dirimente il rapporto di ogni discepolo o discepola con il leader carismatico, in relazione al quale il gruppo si configura, a prescindere dal genere. Pertanto le donne appaiono esemplari per la loro corretta relazione col Figlio di Dio, hanno un ruolo di primo piano come discepole, ma continuano a rimanere marginali sul piano sociale. I racconti in cui compaiono Marta e Maria sono un caso di studio molto utile per verificare queste dinamiche; in particolare, mostrano quanto il rapporto fra potere e diaconia, usando il genere come marcatore, trovi nel corpo femminile il suo campo esegetico. Questo corpo determinato, controllato e normato, che denuncia le dinamiche di potere in atto e che rappresenta il surrogato simbolico del corpo sociale marginale rappresentato dalle stesse donne, può diventare modello della prassi discepolare[3].

Questa prospettiva si comprende se si tiene conto della concezione giovannea del discepolato, refrattaria ad un'idea di gruppo gerarchizzato, in cui lo spazio riconosciuto alla diaconia femminile è tutt'altro che marginale. Sicuramente le donne sono presentate come attive negli ambienti e nelle attività tradizionalmente femminili: Marta sta in casa e serve, Maria unge i piedi di Gesù, la samaritana va a prendere l'acqua al pozzo, la Maddalena va a piangere e a rendere le cure dovute alle spoglie del maestro morto. C'è però anche il caso di Marta e della sua confessione di fede cristologica, che fa apparire di basso profilo quella di Pietro (6,67-69). L'esegesi femminista, da Elisabeth Schussler Fiorenza ad Adele Reinhartz, ha riconosciuto nelle sorelle di Betania, familiari forse più per il comune operato che per un legame di sangue, un'espressione dei ministeri femminili[4] all'interno della comunità giovannea: Marta la diaconessa e Maria la profetessa.

Sicuramente nel discepolato di queste donne è la sintesi della prassi alternativa di Gesù, "centrata sull'agape e sul servizio" (Schussler, 1990: 368). È

[3] Per citarne alcuni: Perroni (1995: 57-78; 2006; 2020).

[4] Su questo tema rimane un riferimento importante il saggio di Jean Daniélou (1974: 209-227).

dunque importante da una parte provare a capire che cosa il testo giovanneo ha voluto restituire, nel caso specifico se Marta e Maria sono presentate come modello della fede giovannea, e alla luce di questo riconoscere le logiche che hanno orientato la narrazione, conservando nella memoria dei gruppi protocristiani queste figure come modelli per la vita comunitaria. Dall'altra bisogna valutare quanto la tradizione interpretativa successiva ha mantenuto di questo indirizzo, ovvero quali scelte sono state fatte nell'ambito della ricezione di queste figure. Se guardiamo agli studi contemporanei notiamo posizioni contrastanti sul riconoscimento dell'importanza di queste figure femminili, sia come modelli di credenti e di discepole sia per il loro ruolo all'interno dei gruppi giovannei[5]. L'indirizzo contrario ha inteso invece ridimensionarne il ruolo e nel caso specifico di Marta la valenza cristologica della sua professione di fede[6].

Marta[7]

I fratelli, Marta, Maria e Lazzaro, residenti a Betania, rappresentano un gruppo di "amici" di Gesù unito a lui da un profondo e singolare legame affettivo (11,5; 11,35): insieme al discepolo prediletto, sono gli unici personaggi di cui si dice esplicitamente che fossero amati da Gesù (ἠγάπα); quest'ultimo si commuove fino alle lacrime ed è turbato come di fronte il dolore delle due sorelle per la perdita di Lazzaro (11,33.35). Lo spazio riservato ai racconti sulla "famiglia di Betania" nel vangelo di Giovanni è significativo (11,1-54; 12,1-19): il segno della resurrezione di Lazzaro è riportato solo qui, come anche inedito è il racconto di unzione con protagonista Maria. La storia della famiglia di Betania fa parte di una memoria collettiva, che aveva conservato significati legati all'esperienza e all'identità cristiana riconosciuti dai destinatari di questo testo. Philip Esler e Ronald Piper nel loro originale studio sul nucleo domestico di Betania, hanno usato la teoria dell'identità sociale per spiegare l'apporto di figure esemplari come Marta, Maria e Lazzaro nella costruzione identitaria del gruppo giovanneo. In particolare, hanno riconosciuto nei due racconti che li

[5] Schussler Fiorenza (Schussler, 1990: 363) considera la confessione di Marta riportata in Giovanni 11,27 più completa di quella di Pietro presente sia nello stesso vangelo (6,66-67) sia in Matteo (16,15-19).

[6] F.J. Moloney è fra questi (cfr. Moloney (1994: 471–493; 2003: 505-527).

[7] Sulla marginalizzazione del ruolo di Marta, rispetto al grande risalto dato a Maria Maddalena, anche da parte della esegesi femminista, che pure ha cercato di superare la marginalizzazione del ruolo femminile nei testi di concezione androcentrica, cf. il volume di Ernst (2009).

vedono protagonisti una valenza prototipica di questa triade, rispetto al tema della gestione della morte nel contesto privato delle case e alla promessa della resurrezione per coloro che credevano al messaggio gesuano.

Osservando più da vicino Marta e Maria emerge nel racconto giovanneo il tentativo di proporne una complementarità di azioni, testimonianza e discepolato. A differenza del racconto lucano[8], in Giovanni le due sorelle agiscono in modo sinergico, seppur con specificità legate alla loro individualità. La loro relazione con Gesù è animata da sollecitudine e urgenza, ha una connotazione emotiva che mostra un profondo quanto inedito legame con lui (11,11). L'incontro con il Maestro-amico, giunto alle porte del villaggio quando Lazzaro era ormai morto da giorni, avviene in due momenti diversi (prima Marta, poi Maria avvertita dalla sorella) e con una gestualità diversa (Marta dialoga e Maria si getta ai piedi di Gesù). Entrambe esercitano una diaconia durante il pasto comune dopo il segno di Lazzaro, contribuendo in modo efficace alla vita comunitaria. Altro carattere precipuo del racconto d'unzione giovanneo è che non ci sono personaggi anonimi, come nei Sinottici, e che la critica a Maria viene da una figura maschile per essere poi risolta dal leader maschio, Gesù.

Il personaggio di Marta nel vangelo di Giovanni ha un rilievo diverso rispetto al testo lucano, in cui viene presentata per prima e subito come la padrona di casa (Lc 10,38). Nel Quarto vangelo è indicata dapprima come sorella di Maria, insieme alla quale vive nel villaggio di Betania (Gv 11,1); e subito dopo come colei che Gesù ama (Gv 11,5), stavolta menzionata prima della sorella (non indicata per nome) e di Lazzaro. Si apre così uno spazio narrativo più ampio per questa figura, che è la prima ad incontrare Gesù alle porte di Betania, fuori dalle mura della sua casa affollata di Giudei che partecipavano al lutto. Nel corso del dialogo Marta esprime il contenuto della sua fede: ella crede in un Gesù che sa e può guarire da qualunque male, perché la sua potenza taumaturgica viene da Dio. Crede nella resurrezione dell'ultimo giorno, alla fine dei tempi, e che le attese messianiche hanno trovato compimento in Gesù il "Cristo, il Figlio di Dio, colui che viene nel mondo" (11,27). La sua confessione di fede si chiude con un lapidario "ho creduto" (πεπίστευκα). La profondità teologica del dialogo fra Marta e Gesù su un tema complesso come quello del rapporto fra

[8] Di recente Wyant (2019), pur soffermandosi solo sull'episodio lucano che vede protagoniste Marta e Maria, smonta quell'opposizione binaria tra i ruoli delle sorelle, su cui la patristica ha indugiato molto e che è continuata anche in età medievale e durante la Riforma. Stranamente Wyant non mette mai in correlazione la pericope lucana con la trattazione giovannea delle sue donne, in particolar modo di Maria di Betania.

fede e resurrezione non è un caso isolato di priorità delle donne su questioni cruciali; basti pensare al ruolo riconosciuto a Maria Maddalena prima ed unica destinataria dell'apparizione e del mandato del risorto. Come ricorda Marinella Perroni, in uno studio recente proprio su questa figura (2020: 87), "è lei la prima «teologa» che elabora la fede nella risurrezione come garanzia che per i credenti la vita che non muore non ha inizio nell'ultimo giorno, ma è già cominciata". Marta rappresenta il passaggio dal credere *alla* resurrezione al credere *nella* resurrezione.

Ben altra fortuna la figura di Marta ha riscosso in epoca patristica, segnata dal giudizio autorevole quanto duro di Origene, che ne ha deplorato la fede instabile e ambigua, sostenendone addirittura l'incredulità, perché Marta aveva mostrato reticenza di fronte alla richiesta di Gesù di spostare la pietra che chiudeva il sepolcro di Lazzaro. Al contrario nel passaggio di un'omelia dello Ps. Eustazio di Antiochia (Declerck, 2002) è celebrata come "un secondo Pietro"; le viene dunque riservato un posto nell'ambito di una tradizione autorevole (Ernst, 2009: 54-56). Dunque, la confessione di fede di Marta assume rispetto ai gruppi giovannei un valore fondativo. In definitiva, le tradizioni su Marta possono aiutarci a capire qualcosa di più sull'autorità delle donne e sulla loro partecipazione ai ministeri e alle leadership delle prime chiese. Lo dimostra un inno pasquale che, insieme ad altre testimonianze di cultura materiale fra V e VII secolo, Allie Ernst collaziona nel suo saggio dedicato a questa figura femminile (id.: 123ss). Si tratta di un inno inciso su una tavoletta di legno, di provenienza sconosciuta, posteriore al V secolo, copiato per diversi secoli e conservato a Colonia (Römer, 1982: 57-90). Nella terza strofa del testo, che sembra rifarsi al racconto matteano di resurrezione, Marta compare al sepolcro fra le mirofore, menzionata prima di Maria Maddalena (Ernst, 2009: 128). In questo racconto le donne sono le uniche destinatarie dell'annuncio del Risorto, non compaiono discepoli maschi, né le donne riferiscono loro qualcosa. Marta riceve qui un riconoscimento che la inserisce nella tradizione apostolica.

Maria[9]

Abbiamo visto come anche la Marta giovannea conservi, in qualche modo, il ruolo di padrona di casa: il suo apparire sulla scena del δεῖπνον per Lazzaro

[9] Sull'esegesi femminista relativa a Maria di Betania, sulla sua negletta fama rispetto a Marta e ancor più a Maria Maddalena, sulla costruzione del personaggio di "Maria" nei testi gnostici e

risorto come colei che serve a tavola, ne ribadisce ancora una volta l'impegno formale come diaconessa all'interno della comunità. Il verbo διακονέω con cui è indicato il suo ruolo in questo contesto conviviale, usato in senso assoluto senza dativo, per cui può indicare oltre il servizio domestico anche una funzione direttiva, rappresenta un ulteriore tassello nella comprensione del discepolato gesuano, che precede di poco il discorso di Gesù sulla sequela (12,24-26: "se uno mi vuol servire mi segua"). Sempre legato al momento del pasto è il ruolo svolto da Maria, sua sorella. La sua figura compare per la prima volta quando Lazzaro era moribondo e sembrava scontata una visita di Gesù per scongiurarne la morte.

È molto interessante che nella prima presentazione del gruppo di Betania il redattore si preoccupi di ricordare che Maria "era quella che cosparse di profumo il Signore e gli asciugò i piedi con i suoi capelli" (Gv 11,2). Questa anticipazione è funzionale a richiamare alla memoria dei destinatari del testo un racconto che già conoscevano e a connettere il gesto dell'unzione con la passione e la sepoltura di Gesù (Perroni, 2006: 222). Questo gesto per il quale è ricordata è stato interpretato in termini teologico-simbolici come un oracolo gestuale[10] compiuto su Gesù-tempio.

In generale, possiamo dire che il personaggio di Maria è costruito essenzialmente attraverso una gestualità eloquente, che dimostra la sua devozione assoluta nei confronti del Maestro-amico e che culmina nell'unzione dei piedi di Gesù. Maria non esita mai di fronte all'operato di Gesù, come invece fa Marta dinanzi all'ipotesi di riaprire il sepolcro di Lazzaro per il fetore del cadavere[11]. Agisce in silenzio, anche alle accuse di Giuda alle quali non replica, mentre è Gesù ad intervenire chiarendo il senso del suo gesto.

La prima proscinesi che ella compie nei riguardi del Maestro avviene già alle porte del villaggio di Betania, dove si era precipitata per accoglierlo; avvisata di nascosto dalla sorella (Gv 11,28 "il maestro è qui e ti chiama"), aveva lasciato improvvisamente la casa in cui si trovava, seguita dai Giudei che pensavano fosse andata a piangere presso il sepolcro del fratello. Al cospetto di Gesù si getta ai suoi piedi e pronuncia le stesse parole di Marta: "Signore, se tu fossi

sull'attenzione riservata da Ippolito, dall'esegesi tardoantica e medievale alle sorelle di Betania, cfr. Beavis (2013: 739-755).

[10] Per la decodificazione del gesto di Maria in chiave simbolica, un oracolo gestuale che coincide col riconoscimento di Gesù-tempio cf. Rigato (1991: 203-226).

[11] Sulla valenza degli odori e più in generale sul valore degli elementi sensoriali nel racconto giovanneo dell'unzione di Betania cfr. Kurek-Chomycz (2010: 334-354).

stato qui, mio fratello non sarebbe morto!" (Gv 11,32). La reazione di Gesù stavolta è diversa e inedita: rimane turbato dal pianto di dolore di Maria e dei giudei fino a commuoversi (11,35). La scena quindi si sposta al sepolcro, dove Maria scompare.

La ritroviamo dopo la resurrezione di Lazzaro, come parte di un convivio organizzato a Betania, verosimilmente in casa di Marta e col redivivo Lazzaro come commensale insieme a Gesù e ai suoi. Il contesto temporale è quello della settimana precedente alla Pasqua, l'ultima della predicazione gesuana. Entro questa cornice Maria compie il suo gesto, evocativo della passione imminente di Gesù. In effetti il segno della resurrezione di Lazzaro è l'ultimo che il Gesù giovanneo compie; dopo l'unzione a Betania egli pronuncia discorsi fino alla cattura, al processo e alla morte in croce.

Maria cosparge di nardo puro, effuso in grande quantità, i piedi di Gesù e li asciuga coi suoi capelli. Dunque una donna indicata per nome, discepola e amica di Gesù, compie una diaconia da leggere in connessione con la lavanda dei piedi durante l'ultima cena, un condensato della riflessione giovannea sulla vera natura del discepolato. D'altro canto, la valenza profetica dell'azione di Maria ribadisce la necessità di mettere al centro la fede nella resurrezione, rispetto alla quale il richiamo al precetto dell'elemosina ai poveri, contestato da Giuda di fronte allo spreco di nardo puro, appare secondario.

Nell'ambito della normativa domestica l'unzione di Maria è un gesto di subordinazione, dal momento che era compito di donne e schiavi lavare i piedi all'ospite. Tuttavia in questo caso Maria compie un gesto "fuori posto", perché avviene durante il pasto, non prima come forma di accoglienza né dopo come congedo dell'ospite. L'analisi storico-antropologica di Mauro Pesce e Adriana Destro ha mostrato come questo gesto anticipi quel modello di discepolato che Gesù mostra con la lavanda dei piedi, sovvertendo i ruoli di schiavo e padrone. La "risignificazione di questo gesto è resa possibile da un'infrazione della normale collocazione spazio-temporale dei gesti corporali" (Destro-Pesce, 2000: 48). Un altro gesto fuori posto si ravvisa nelle nozze di Cana quando le idrie vengono riempite per la purificazione alla fine del banchetto e non all'inizio. Pertanto, svuotata della sua funzione ordinaria e compiuta in un tempo inedito, l'unzione di Betania assume un valore simbolico non riducibile al gesto in sé; soprattutto se si intende il pasto comune non solo come un momento di condivisione ma anche di differenziazione, un momento che stabilisce un confine che tiene fuori gli estranei, gli esclusi da esso (Lincoln, 1985: 9).

Dal punto di vista del discepolato invece quello di Maria appare come un gesto di abnegazione. La replica di Gesù a Giuda è sibillina e in apparenza inverosimile: Maria dovrà conservare il prezioso olio di nardo, che a Betania ha profumato un corpo vivo per la fine di tutto, quando servirà a profumare un corpo morto. I lettori del testo evangelico sapevano bene che non Maria ma Nicodemo aveva ricomposto il cadavere di Gesù ungendolo con una quantità notevole di aromi, tra cui mirra e aloe, per la sepoltura (Gv 19,39). Che senso ha allora la replica di Gesù a Giuda? Contestando l'obiezione al gesto di Maria con l'espressione "lasciala stare" (ἄφες αὐτήν), già usata nel vangelo di Marco (14,6) in un racconto parallelo di unzione, Gesù ribadisce che, ungendo in anticipo il suo corpo, Maria ha fatto tutto ciò che era in suo potere, mostrando una fede consapevole[12]. In questo senso, il racconto d'unzione giovanneo propone alla sua audience un modello di vita discepolare, esportabile oltre il tempo della narrazione, nel futuro dell'esperienza dei gruppi giovannei. Come accade per ogni rito, anche il gesto di Maria è "transitivo"[13], perché coinvolge non solo chi ne beneficia, Gesù, ma anche colei che lo compie: Maria usa il suo corpo per ungere i piedi di Gesù, li tocca, li asciuga coi suoi capelli. Profuma lui, ma di fatto anche se stessa. Questa reciprocità viene proposta come caratteristica della relazione col divino: a questa doppia dinamica, verticale e orizzontale, il gruppo discepolare deve aderire. La diaconia verso il prossimo (la lavanda dei piedi), sovversiva sul piano sociale perché determina una inversione dei ruoli (padrone-servo), è la prassi che ogni discepolo deve seguire per avvicinarsi a Dio. Questo è il modello. L'intervento di Gesù che dirime la polemica sollevata da Giuda serve a confermarlo. Pertanto, l'invito a conservare l'olio profumato per la sepoltura si può leggere come un invito a "conservare la memoria" dell'istruzione gesuana, pronunciata come risoluzione di una contesa sul discepolato. A Betania trova compimento la semiotica del "conservare" (τηρεῖν) iniziata a Cana, con lo sposo che aveva "conservato" il vino buono fino alla fine del banchetto (2,10); un conservare, dunque, come atto di una memoria collettiva.

arotondo@unict.it

[12] Cfr. Schnackenburg, 1977: 612-614.

[13] Sulla transitività del rito, cfr. Destro-Pesce, 1995: 127-128.

Bibliografia

Beavis, M. A. (2013). "Mary of Bethany and the Hermeneutics of Remembrance", *Catholic Biblical Quarterly*, 75/4, 739-755.

Brown, R. (1975). "Roles of Women in the Fourth Gospel", *Theological Studies*, 36, 688-699.

Conway, C. (1999). *Men and Woman in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization*, Atlanta.

Conway, C. (2003). "Genders Matters in John", in A.J. Levine, M. Blickenstaff (eds.), *A Feminist Companion to John*, vol. 2, London-New York, 79-103.

D'Angelo, M. R. (2014). "Power, Knowledge and the Bodies of Women in Mark 5:21-43", en B. Baert (ed.), *The Woman with the Blood Flow (Mark 5,24-34). Narrative, Iconic, and Anthropological Spaces*, Leuven & Walpole, 81-106.

Daniélou, J. (1974). "Il ministero delle donne nella chiesa antica", en *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio,* Roma, 209-227.

Declerck, J.H. (ed.) (2002). *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia* (CCSG 51), Brepols-Leuven.

Destro, A., Pesce, M. (1995). "Kinship, Discipleship, and Movement. An Anthropological Study of the Gospel of John", *Biblical Interpretation*, 3, 266-284.

Destro, A., Pesce, M. (2000). *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Bari.

Destro, A., Pesce, M. (2016). *Dentro e fuori le case. Il ruolo delle donne da Gesù alle prime Chiese*, Bologna.

Ernst, A. M. (2009). *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Leiden.

Esler, P.F, Piper, R. (eds.) (2009). *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel of John,* Minneapolis.

Hartenstein, J. (2007). *Charakterisierung im Dialog: Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Johannesevangelium im Kotext anderer früchistlicher Darstellung,* Göttingen.

Hartenstein, J. (2012). "Figure maschili e figure femminili nel Quarto Vangelo: prospettive di genere", in M. Navarro Puerto, M. Perroni (ed.), *I Vangeli. Narrazioni e storia,* Trapani, 439-452.

Kraemer, R. S., D'Angelo, M. R. (eds.) (1999). *Women and Christian Origins*, Oxford.

Kurek-Chomycz, D. A. (2010). "The Fragrance of Her Perfume: The Significance of Sense Imagery in John's Account of the Anointing in Bethany", *Novum Testamentum*, 52/4, 334-354.

Lincoln, B. (1985). "Of Meat and Society, Sacrifice and Creation, Butchers and Philosophy", *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 9/1-2, 9-29.

Moloney, F.J. (1994). "The Faith of Martha and Mary: A Narrative Approach to John 11,17–40", *Biblica*, 75/4, 471–493.

Moloney, F. J. (2003). "Can Everyone be Wrong? A Reading of John 11.1–12.8", *New Testament Studies*, 49/4, 505-527.

Perroni, M. (1995). "Il Cristo Maestro (Lc 10,38-42). L'apoftegma di Marta e Maria: problemi di critica testuale", in M. Löhrer, E. Salmann (eds.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedentung Festschrift B. Studer*, Roma, 57-78.

Perroni, M. (2006). "Discepole di Gesù", en A. Valerio (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna, 197-240.

Perroni, M. (2020). *Marta di Betania, "Io credo, Signore"*, Milano.

Reinhartz, A. (2003). "Women in the Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination", in J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to John*, vol. 2, Sheffield, 14-33.

Rigato, M.L. (1991). "Maria di Betania nella redazione giovannea", *Antonianum*, 66, 203-226.

Römer, C. (1982). *Osterhymnus*, in B. Kramer, C. Römer y D. Hagedom (eds.), *Kölner Papyri*, vol. 4, Opladen, 57-90.

Rotondo, A. (2017). "Uomini e donne nella prassi discepolare: diaconia e potere nell'unzione di Betania (Gv 12,1-8)*", Annali di storia dell'esegesi,* 34/2, 553-575.

Schnackenburg, R. (1977). *Il vangelo di* Giovanni, vol. 2, Brescia.

Schussler, F. (1990). *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino.

Wyant, J. S. (2019). *Beyond Mary or Martha. Reclaiming, Ancient Models of Discipleship*, Atlanta.

HISTORIA, CONFLICTO Y REFLEXIÓN. EL EPISODIO DE MARTA Y MARÍA EN EL EVANGELIO DE LUCAS

Mariano Splendido

Κύριε οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή
μου μόνην με κατέλειπεν διακονεῖν
Lc 10.40

Introducción

Las figuras de Marta y María alcanzaron gran reconocimiento en los primeros siglos del cristianismo, pero la información sobre estas mujeres emerge de manera oscura en la literatura evangélica. Están ausentes en la fuente Q y en los evangelios de Marcos, Mateo y Tomás. Es el evangelio de Lucas, hacia el año 100, el que primero rescata su historia, colocando a las dos mujeres en una κώμη que Jesús visita en su ruta hacia Jerusalén[1]. La popularidad de Marta y María a inicios del siglo II se ve reconfirmada por el lugar que les otorga el autor del evangelio de Juan. El mismo revela que su οἶκος estaba en la localidad de Betania y, pese a narrar solo dos historias que las tienen como protagonistas, aduce que su relación con Jesús venía de mucho antes (Jn 11.1-46; 12.1-11)[2].

[1] Según Destro-Pesce (2014: 114-121; 2017: 165s) las tradiciones lucanas provendrían del centro-costa de Judea y una porción muy pequeña de territorio galileo no vinculado al lago. Cfr. Powell (1989: 16-41); Fitzmyer (1998: 3-40).

[2] Ambas figuras fueron muy populares en la literatura cristiana de los siglos siguientes. *Epistola Apostolorum*, texto originado en una comunidad cristiana egipcia hacia mediados del siglo II, coloca a Marta y María (la versión copta tiene a ambas, la etíope solo a Marta) junto a María Magdalena en el sepulcro durante la mañana de resurrección (*EpAp* 8-11). Marta aparece como una de las interlocutoras, junto con María Magdalena y María, madre de Jesús, en *Pistis Sophia*, tratado gnóstico de la primera mitad del siglo III (*Pistis Sophia* 38-39).

La atención que demostró la tercera generación de creyentes sobre las tradiciones referidas a Marta y su hermana nos enfrenta a la cuestión de por qué no tenemos noticias de ellas previamente. Por un lado, podría ocurrir que, aunque los fieles conocían historias de estas mujeres, los primeros evangelistas, por algún motivo, no las consideraron a la hora de organizar sus relatos; por otro, las hermanas podrían comprenderse como una creación deliberada por parte de Lucas[3]. ¿Qué debemos concluir? ¿La puesta en valor tardía de la tradición pone en cuestión su historicidad o es una muestra de la pervivencia oral de los relatos más allá de la circulación de versiones escritas?

Con este trabajo, intentaremos observar primeramente qué grado de verosimilitud histórica reviste el episodio de Marta y María transmitido por Lucas (Lc 10.38-42). Esto lo realizaremos a partir de la comparación con material proveniente de las cartas de Pablo, testimonios directos del periodo apostólico, y de algunas referencias de los evangelios de Marcos y la fuente Q. Acto seguido, procederemos a examinar por qué el autor de la doble obra lucana consideró valiosa esta tradición y el motivo para insertarla en el lugar del relato en que se encuentra. Para analizar estos aspectos, procederemos a observar el vocabulario de la perícopa y lo pondremos en paralelo con expresiones similares tanto en el resto de Lc-Hch como en la literatura cristiana contemporánea (Didache, Ascensión de Isaías, la epístola de Judas, Apocalipsis y las cartas de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna). Intentaremos proponer de esta manera cómo Lucas transformó la memoria sobre estas dos mujeres en una reflexión y una advertencia para sus comunidades contemporáneas tanto en materia de hospitalidad como en referencia a nuevos tipos de liderazgo eclesial.

La historia

La *Formgeschichte* abordó el episodio de Marta y María en Lc 10.38-42 como una composición del autor ajustada al conflicto que las iglesias de fines del siglo I e inicios del II estaban experimentando con los ministros carismáticos que aún deambulaban entre comunidades. Erlig Laland desmenuzó la narración sobre las hermanas en un interesante y valioso artículo de 1959, "Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10,38–42", en el que considera que la tensión entre

[3] Bultmann (2000: 114-119) propuso que el autor de Lucas había compuesto el episodio como un apotegma biográfico de Jesús. D'Angelo (1990: 80) opina igual, aunque resalta que el dúo misionero Marta-María habría existido en época de la misión cristiana.

Marta y Jesús debe comprenderse como un artificio del autor, quien, de esta manera, se hace eco de los interrogantes que muchas iglesias se planteaban respecto a la hospitalidad de los hombres santos[4]. Esta propuesta, que motivó también los estudios de Brutscheck (1986: 161-162) y Bieberstein (1998: 126-127), es interesante para pensar la coyuntura que habría motivado la puesta por escrito del episodio de Jesús en casa de las hermanas, pero crea confusión al identificar los conflictos por la hospitalidad como un problema que emergió con posterioridad al año 70. La convivencia entre ministros viajantes y los anfitriones de los οἶκοί que los reciben habría sido una cuestión espinosa desde el inicio de la actividad apostólica, incluso durante la vida pública de Jesús, y que se habría prolongado hasta los días de Lucas.

San Pablo fue el primero en tener una perspectiva clara acerca del *modus operandi* de los apóstoles de su tiempo, cuyo comportamiento se detuvo a considerar en ciertos fragmentos de sus cartas. En la primera epístola a los corintios (1Cor 9.5-11), Pablo reconoce que Pedro y los primeros misioneros viven del sustento de los fieles, ya que el mismo Jesús les había transmitido ese estilo de vida (1Cor 9.14). Sin embargo, el apóstol de los gentiles reniega de ese método de inserción comunitaria, al que identifica como parte de la ἐξουσία (1Cor 9.4-6, 12, 18)[5], es decir la autoridad delegada, para proponer un liderazgo apostólico basado en la autosuficiencia, o sea, en el trabajo. La razón de este cambio en el paradigma evangelizador estaría en el interés de Pablo de mostrar que su apostolado, fruto de una revelación particular (1Cor 9.1-2; 15.8-9; Gal 1.15-17; 2.7), era diferente, ajeno a cualquier derecho conferido. Esta postura, además de una apología personal, también entrañaría una profunda reflexión por parte del apóstol sobre las interacciones que se generaban entre apóstoles viajantes y los anfitriones del οἶκος que los recibía[6].

---

[4] Price (1997: 177-178) considera que la historia original trataba sobre la hospitalidad e involucraba solamente a Jesús y Marta; María habría sido agregada en una segunda instancia, integrando así la subtrama referida a la escucha de la palabra.

[5] Esta palabra aparece en los evangelios como relativa a la autoridad concedida por Jesús a los apóstoles: Mc 6.7; Mt 10.1; Lc 9.1, 10.19. Cfr. 2Cor 10.8; 13.10. Dillon (1995: 92-113); Galloway (2004: 149-198).

[6] Varios autores, entre ellos Draper (1995: 284-312), Patterson (1995: 313-329), Price (1997: 175-176) y Stewart-Sykes (2005: 165-189) han insistido en considerar las dinámicas de interacción entre fieles, líderes locales y líderes carismáticos como un asunto de central importancia en la configuración de las comunidades cristianas a inicios del siglo II. Nosotros hemos tratado este asunto en la carta de Judas (Splendido, 2017: 187-202).

Pablo enfrenta a los creyentes de Corinto acusándolos de estar divididos a raíz del patrocinio a diferentes figuras apostólicas que han llegado sucesivamente a la ciudad (1Cor 1.10-13; 3.2b-4, 21-22). Los adherentes a Pedro, a Apolo y a Pablo chocan entre sí, descalificando la apostolicidad y los dones de los otros líderes (1Cor 3.5-9). Pablo, para evitar que se lo asocie a estas disputas, reclama que apenas ha bautizado a algunas personas de la comunidad y que jamás ha gozado de la hospitalidad de ninguno de ellos, sino que trabajó con sus propias manos para sustentarse (1Cor 1.14-16; 4.12; 9.6; 1Tes 2.7-12). Esta no vinculación a οἶκος alguno habría llevado a que un sector de la asamblea de fieles, incitado por otros misioneros, se manifestase públicamente contra su ministerio, tal como se observa en la segunda carta a los corintios (2Cor 10-13). Pablo defiende su estilo apostólico señalando, por un lado, algunos aspectos del comportamiento de sus competidores, y, por otro, ideas erróneas de los anfitriones locales que los reciben. En 2Cor 11.20, la actitud de los misioneros alternativos, a los que Pablo llama superapóstoles (ὑπερλίαν ἀποστόλων; 2Cor 11.5; 12.11), es descripta con verbos que suponen violencia: καταδουλόω (esclavizar), κατεσθίω (devorar), λαμβάνω (robar), ἐπαίρω (engreírse) y δέρω εἰς πρόσωπον (abofetear). Este lenguaje pareciera aludir a un notorio abuso de parte de estos individuos respecto de sus prerrogativas como huéspedes. Pablo apela a la sensibilidad económica de los fieles, por lo cual afirma categóricamente: "no busco lo que es de ustedes, sino a ustedes" (οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν ἀλλὰ ὑμᾶς; 2Cor 12.14a). Respecto a aquellos hermanos y hermanas que reciben en sus casas a los hombres santos, el apóstol les advierte que el vínculo con los misioneros no debe considerarse como una relación clientelar. Con una sencilla metáfora económica, "no corresponde a los hijos ahorrar para los padres, sino a los padres para los hijos" (οὐ γὰρ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν θησαυρίζειν ἀλλὰ οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις; 2Cor 12.14b), el apóstol de los gentiles ironiza sobre la hospitalidad desmedida, la cual lleva a olvidar que el ministro con su prédica es quien debe nutrir a la comunidad. El apóstol utiliza tres verbos diferentes, ἐπιβαρέω (1Tes 2.9; 2Cor 2.5), καταναρκάω (2Cor 11.9; 12.13-14) y καταβαρέω (2Cor 12.16), para referirse a un tipo de apostolado invasivo y causante de desajustes en la economía doméstica. De esta manera demuestra estar atento a las sensibilidades de los οἶκοί que reciben a los ministros y los peligros, tanto espirituales como materiales, que puede entrañar el derecho a la manutención por parte de los fieles. Pablo no reniega del modelo de prédica promovido por Jesús (1Cor 9.4-14), pero es testigo de actitudes que ponen en peligro tanto la independencia de los apóstoles como la integridad económica del οἶκος receptor.

En las tradiciones seleccionadas por Marcos encontramos a Jesús en los οἶκοί de Pedro (Mc 1.29, 33; 2.1; 3.20; 9.33), de Leví (Mc 2.15) y de Simón el leproso (14.3). En el primer caso, la entrada del Maestro en casa de su discípulo beneficia a una de sus integrantes (Mc 1.30-31). La suegra de Pedro es curada de su fiebre e inmediatamente adopta una actitud de servicio (Reid, 1996: 96-102; Krause, 2001: 37-53). En el caso del οἶκος de Simón, una mujer (¿la esposa?, ¿una invitada?, ¿una discípula?) es criticada por algunos (¿asistentes?, ¿miembros del οἶκος?) debido a su gasto excesivo para honrar a Jesús, alegando que lo invertido en él podría servir para la atención de los pobres (Mc 14.3-9; Jeremias, 1936: 75-82; Pesch, 1973: 267-285). Más allá del sentido profético del gesto, interpretado como preludio de la pasión, Jesús defiende a la mujer anónima, piadosa con el hombre santo, frente a aquellos que, incluso con buenas intenciones, privilegian la administración de los bienes.

La posibilidad de sufrir un destrato de parte de los anfitriones siempre está presente. En Mc 6.11 se mencionan dos condiciones para que los apóstoles decidan quedarse en un hogar: ser recibidos (δέχομαι) y ser escuchados (ἀκούω)[7]. En caso de que alguna de estas cosas no ocurra, deben abandonar el lugar (Mc 6.11; Q 10.10-12; Mt 10.14-15; Lc 9.5; 10.10-12). La fuente Q es más explícita que Mc en cuanto a lo que implica la hospitalidad de un apóstol, señalando que este debe comer, beber y hacer del hogar un punto de recepción de enfermos y de predica (Q 10.7, 9)[8]. Esta inserción debe ser, según Q, bajo el signo de la paz, premisa imprescindible en el vínculo entre apóstol y el οἶκος creyente que lo recibe (Q 10.5-6; Mt 10.12; Lc 10.5-6). Que se recoja la crítica de que Jesús era tildado de comilón y borracho (Q 7.34; Mt 11.19; Lc 7.34) sería un indicio de que su *modus vivendi*, continuado por los apóstoles, sus figuras vicarias (Q 10.16), habría conocido ciertas críticas muy tempranamente (Kee, 1996: 374-393; Marshall, 2005: 47-60; Witetscheck, 2007: 135-154).

La reflexión lucana sobre Marta y María

Lucas comienza la perícopa de las hermanas diciendo que Jesús entró (εἰσέρχομαι) en una κώμη cuyo nombre no se menciona (Lc 10.38). Si nos guia-

[7] Mt 10.14 reproduce la sentencia marcana sobre recibir y escuchar; Lucas, siguiendo a Q 10. 8, 10, se enfoca en la recepción (Lc 9.5; 10.8, 10), agregando posteriormente una alocución propia sobre la escucha (Lc 10.16a). Cfr. Jn 13.20.

[8] Mt 10.7-8, 10b-11 y Lc 9.4; 10.7-9 siguen esta línea. Cfr. Mc 6.10, 12-13.

mos por la inclusión del episodio en la ruta de Jesús a Jerusalén, deberíamos concluir que el οἶκος de Marta estaba en Galilea (Creed, 1957: 154; Nesbitt, 1961: 119). Sin embargo, el autor de Juan sí conoce el emplazamiento de las hermanas, a quienes ubica en Betania, localidad de Judea (Jn 11.1, 18; 12.1; Segalla, 2002: 201-206; Murphy, O'Connor, 2013: 85-94). Frente a esto, debemos considerar dos opciones: o la tradición recibida por Lucas no contenía ubicación geográfica respecto a este episodio (Conzelmann, 1974: 102), o el autor sabía el nombre de la localidad pero lo sacrificó en beneficio de su esquema narrativo (Fitzmyer, 1985: 164-171, 891). Esta última opción, aunque atente contra el relato cronológico al que este evangelista aspira (Lc 1.3), podría explicar mejor el lugar que ocupa la perícopa de las hermanas entre los discursos y episodios relativos a la misión (Lc 9-10)[9]. Esta, más allá de ciertos éxitos, nos muestra al grupo discipular atravesando circunstancias de aprensión (Lc 9.12-13), desconcierto (Lc 9.33), fracaso (Lc 9.40), incomprensión (Lc 9.45), disputas internas (Lc 9.46) e incluso reacciones violentas y autoritarias (Lc 9.49-50, 54-55). El Jesús lucano va educando a sus discípulos en medio del camino, y a sus lecciones sobre abnegación (Lc 9.23-26), fe (9.41-43), autoridad (9.48), apertura (9.50), rechazo de la violencia (9.55), desprendimiento (Lc 9.57-62) y misericordia (10.36-37) se suma una enseñanza relativa a la hospitalidad, para lo cual la memoria sobre el οἶκος de estas dos mujeres resulta muy funcional.

La iniciativa misionera de Jesús o sus discípulos con relación a un determinado espacio es señalada por Lucas con el verbo εἰσέρχομαι, o sea, entrar (Lc 4.16, 38; 7.44; 8.30; 19.7; 24.29; Hch 5.21; 16.40). Sin embargo, una cosa es entrar en un lugar y otra es ser recibido (δέχομαι/ὑποδέχομαι)[10]. Utilizando el mismo vocabulario, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y los autores de Apocalipsis y Didache, reflejan en sus escritos diferentes situaciones relativas a la llegada de misioneros y enviados, muchos de los cuales alteran el ritmo de vida comunitario[11].

---

[9] Seguimos en esto la postura de Moessner (1989: 144), Brutscheck (1986: 50-64) y Ernst (2009: 192). Wall (1984: 20-24) observa la perícopa de Marta-María como integrada en un bloque narrativo (Lc 10.1-18.14) que retoma el Deuteronomio a fin de presentar a Jesús como el profeta escatológico al estilo de Moisés. Kilgallen (2003: 554-561) lo comprende con relación al relato anterior del buen samaritano, reforzando la primacía de la enseñanza de Jesús.

[10] Carter (1996: 267-268); Matson (1996: 55). Reid (1996: 155-157) y Ernst (2009: 193-194) resaltan el valor positivo del verbo ὑποδέχομαι, que supone recibir no solo al mensajero, sino también a su mensaje.

[11] Ap 3.20; Did 11.1-2, 4; 12.1; Ignacio *Rom* 9.3; *Fil* 11.1; *Esm* 4.1 (παραδέχομαι); 10.1; Policarpo *Flp* 1.1. El verbo παροδεύω identifica el estilo de vida itinerante de estos hermanos en algunos pasajes: Did 12.2; Ignacio *Ef* 9.1; *Rom* 9.3.

Marta, a diferencia de la gente de la κώμη samaritana (Lc 9. 52-53), da la bienvenida a Jesús (Lc 10.38)[12]. La figura de esta mujer y su διακονία en beneficio del Maestro es un dato histórico muy verosímil, recogido también por Juan (Jn 12.2; Escaffre, 2011: 371; North, 2015: 129). ¿Por qué Lucas considera valioso integrar la memoria sobre esta mujer y su οἶκος en el relato? Podría pensarse que poner en valor a Marta, que no es del grupo de mujeres que acompañaban a Jesús y los apóstoles (Mc 15.40-41; Mt 55-56; Lc 8.1-3) sino una benefactora local, es un recurso para captar la atención de los οἶκοί creyentes de fines del siglo I e inicios del siglo II. A ellos se estaría dirigiendo Lucas con esta perícopa tan particular.

En Lc 7.44-46 un no creyente, Simón el fariseo, ha motivado en el Jesús lucano una reflexión sobre la mala hospitalidad; Marta, una creyente, recibe al Maestro, pero inmediatamente lo abandona, ocupada en el servicio (περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν, Lc 10.40a). El verbo περισπάω alude a una ocupación absorbente, pero no por eso menos diligente; la διακονία debe ser entendida en tiempos de la redacción de Lucas, aunque no fuese así en la época del Jesús histórico, como un término técnico que identifica el liderazgo eclesiástico, lo cual complejiza y actualiza la memoria sobre estas mujeres[13]. Marta, motivada por la dignidad de su invitado, ha terminado en un frenesí administrativo que la ha llevado a relegar a Jesús[14]. Si tomamos esta opción y la comprendemos a la luz de las tensiones surgidas por la superposición de los hombres santos viajeros y los emergentes liderazgos locales de las ἐκκλησίαι, podremos concluir que este evangelista es muy crítico de su realidad contemporánea. La Marta lucana encarna la actitud de muchos anfitriones creyentes, hombres y mujeres por igual, a quienes se les pide no solo gobernar su casa (Col 3.18-4.1; Ef 5.21-

[12] En algunos manuscritos se agrega en v.38 "εἰς τὴν οἰκίαν". Para Reid (1996: 155-156) la eliminación de estas palabras se debería a la voluntad de disimular el rol de Marta como dueña de su hogar y anfitriona.

[13] El concepto de διακονία en la primera literatura cristiana ha generado controversia. Frente a quienes afirman que simplemente es un término que alude al servicio doméstico, asociado a comidas y, en cierta forma, al trabajo esclavo (Lemaire, 1971: 197; Schottroff , 1995: 205), otros investigadores señalan que porta un fuerte sentido ministerial, principalmente referente a la organización de la mesa eucarística y la proclamación de la palabra (Collins, 1990: 335-336; 1998: 106; Price, 1997: 184; Ernst, 2009: 187-188). Reid (1996: 147, 157-158) propone que la διακονία en Lucas-Hechos debe interpretarse de manera diferente para varones y mujeres, siendo estas últimas limitadas en su accionar.

[14] Laland (1959: 81), Carter (1996: 272-276), Meier (2001: 122) y Seim (2004: 59-64) opinan que la διακονία de Marta supone un servicio concreto de recepción y atención de los viajantes; este sería un liderazgo doméstico que no debe ser entendido ni como liderazgo comunitario ni como equivalente al ministerio diaconal. Cfr. Brown (1975: 690-691).

6.9; 2Tes 3.6-12; Did 4.9-11), sino también juzgar (κρίνω/διακρίνω) y poner a prueba (πειράζω) a los ministros carismáticos que lleguen a la comunidad (Did 11.7, 11-12; 12.1; Ignacio Ef 5.3; 9.1; Pol 3.1; Laland, 1959: 78-80). El autor de Lucas-Hechos rechaza estos comportamientos y deposita la autoridad de juzgar en apóstoles y profetas (Lc 11.16; 19.22; 22.30; Hch 5.9; 16.15)[15]. Sin embargo, su enfoque de los pretendidos anfitriones comunitarios no es negativo, ya que nos muestra una Marta que no reniega para nada de sus deberes piadosos de hospitalidad y atención.

María, hermana de Marta[16], le sirve a Lucas para mostrar una actitud diferente ante el Maestro; sentada a los pies de Jesús[17], la mujer escucha (ἀκούω) la prédica en silencio (Lc 10.39)[18]. Si bien se ha interpretado esta conducta como una señal de sujeción femenina en las asambleas[19], lo cual no puede descartarse, María podría estar representando una forma de escucha que está siendo cuestionada. Los textos contemporáneos a la doble obra lucana hacen de la escucha la base del discernimiento en relación a los ministros que llegan a las comunidades. Tanto Ignacio como el autor de Didache y Policarpo insisten en el control doctrinal que los hermanos y hermanas de las iglesias deben ejercer sobre los carismáticos viajantes u otros forasteros, a los que, luego de recibirlos, se los debe escuchar como primera medida profiláctica contra una posible distorsión del evangelio (Did 11.2,12; 15.3; Ignacio *Ef* 1.2; 6.2; 9.1; *Tral* 9,1; 12.3; *Fil* 6.1; Policarpo *Flp* 11.3). Por contraposición, la escucha sencilla de María es, en el esquema lucano, la expresión culminante del discipulado (Lc 1.41; 5.1; 6.18, 27, 47, 49; 7.22; 8.8, 12-15, 18, 21; 9.35; 10.16, 24; 11.33; 14.35; 16.29, 31; 21.38; Hch 13.7; 14.9; 16.14) y, también una muestra de vigente reverencia

[15] Esta capacidad de juicio de los ministros carismáticos también está presente en Ap 18.20 y Jd 9.

[16] Podría ser que al designar a María como ἀδελφή no se deba entender como hermana de sangre, sino como compañera de misión en esta dupla ministerial. Cfr. Rom 16.1; Flm 2. D'Angelo (1990: 80); Price (1997: 178); Ernst (2009: 195).

[17] "παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Κυρίου". Cfr. Lc 7.38; 8.35, 41; 17.16; Hch 4.35, 37; 5.2; 22.3.

[18] Jesús en el templo escucha y hace preguntas (καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς; Lc 2.46).

[19] Laland (1959: 82-83); Perroni (1995: 57-78). Green (1989: 436-437) no considera que el liderazgo o sumisión femenina sea el tema del episodio, sino que el problema central es el desarrollo de la hospitalidad, por lo cual no sería relevante que las protagonistas sean mujeres. Seim (2004: 116) está de acuerdo con este postulado, pero no deja de ver en la pasividad de María la idealización de un discipulado femenino silencioso.

hacia el hombre santo[20]. María es para Lucas la personificación de la buena tierra que recibe la semilla. Su actitud es mostrada a una luz radical, ya que Marta dice que su hermana la ha abandonado (καταλείπω; cfr. Hch 6.2)[21] en la διακονία, lo cual puede entenderse con sentido permanente.

El conflicto surge cuando Marta reclama que María ocupe su lugar en la διακονία. La mujer hacendosa no habla directamente con su hermana (Cfr. Jn 11.28-29), sino que recurre al ilustre visitante, a quien llama κύριος[22], Marta señala primeramente, al iniciar su frase con οὐ μέλει σοι (Cfr. Mc 4.38; Jn 10.13; 12.6), que el Maestro se percata de la situación pero no hace nada; posteriormente, la mujer le da una orden a Jesús (εἰπὲ οὖν αὐτῇ; Lc 10-40)[23], exigiéndole que tome partido por ella en desmedro de su hermana. Esta actitud de la Marta lucana nos vuelve a poner frente a la cuestión del clientelismo en la relación entre los ministros y los anfitriones locales. Estos últimos parecen querer aprovecharse de la voz autorizada de los primeros, que aún gozan de prestigio entre los fieles, para legitimar sus acciones. En Didache observamos que los profetas que deciden asentarse en una comunidad deben ser evaluados por los hermanos y, solo si se los aprueba, pasan a gozar del mantenimiento comunitario (Did 13). ¿Supone esto una subordinación de los carismáticos a los intereses de sus proveedores? Apocalipsis recoge los casos de las comunidades de Pérgamo y Tiatira, en la que un profeta y una profetisa, a los que da los nombres simbólicos de Balaam y Jezabel, parece que se han vuelto las voces oficiales, aunque no incontestadas, de estas iglesia (Ap 2.14, 20; Barr, 2018: 153-165); Stewart Lester, 2018: 31-71; Pervo, 2015: 131-132); *Ascensión de Isaías* advierte seriamente sobre profetas perseguidos y falsos profetas adictos al poder (*AscIs* 2.7-3.12;

---

[20] Matson (1996: 70, 146) propone que el episodio paralelo al de Marta y María en *Hch* sería la conversión de Lidia en Filipos (16.13-15). Ella adhiere a la buena nueva pues está oyendo (ἤκουεν; Hch 16.14) la prédica de Pablo y luego lo recibe (εἰσελθόντες) en su casa (Hch 16.15). Resulta curioso que, en este relato, a la inversa que en el de Marta y María, la mujer primero escuche y, luego de su aceptación de la fe por el bautismo, haga entrar al misionero a su casa. Papías de Hierápolis transmite, en la segunda década del siglo II, lo relevante de la escucha del testimonio de ciertos discípulos de los apóstoles que aún visitan a las iglesias. Theissen (1985: 23-34); Munck (1959: 223-243); Bauckham (2017: 12-38).

[21] Cfr. Mc 10.7; 12.19, 21; Mt 19.5; Lc 5.28; 15.4; 20.31; Ef 5.31; Heb 11.27; 2Ped 2.15.

[22] ¿Esta invocación es una forma de atenuar el reclamo que Marta realiza? Laland (1959: 74), Green (1989: 434) y Wall (1989: 24) proponen que ese título podría llevar a pensar que él es el dueño de la casa, no Marta.

[23] Esta alocución es similar a la del hombre que encara a Jesús para ordenarle que intervenga en la disputa que mantiene con su hermano por la herencia (εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου; Lc 12.13). Daube (1955: 326-334); Fitzmyer (1985: 968-969).

Acerbi, 1989: 233-253); la epístola de Judas critica duramente a aquellos que desestiman cualquier revelación de lo alto y se consagran a un mero pastoreo administrativo (Jd 4, 8, 10-12, 16; Splendido, 2017: 197-198)[24].

La respuesta del Jesús lucano a Marta está llena de respeto. En primer lugar, la llama por su nombre dos veces, lo cual demuestra una relación de confianza[25]. Luego, el Maestro le explica que su conducta está excediendo lo que debería ser la diaconía (North, 2015: 134-141; Jonas, 2003: 94)[26]. Al calificar el comportamiento de Marta, Jesús usa dos verbos, μεριμνάω y θορυβέω. Con μεριμνάω se alude a una preocupación extrema que deviene en ansiedad[27]; en cuanto a θορυβέω, expresa confusión y tumulto, una agitación que se expresa públicamente (Hch 17.5; 20.10; Mc 5.39; Mt 9.23; Reid, 1996: 158). Marta está en un estado de exaltación que, entre otras posibilidades, podría interpretarse como una caricatura lucana del hogar creyente que ejerce como anfitrión en una comunidad. Aun así, la memoria de Marta es positiva y Jesús no desprecia su actividad, sino que la reconviene a complementarla con la palabra[28]. ¿Implica esto una reivindicación de los ministros de viejo cuño? Es muy verosímil que así sea, pero igualmente Lucas reconoce que hay realidades eclesiales nuevas, más afines con la postura de Marta[29]; dichas realidades están en vía de institucionalización, tal como se ve en el relato de la elección de los siete helenistas en Hch 6.1-6, en cuyo vocabulario hay claras reminiscencias del episodio de las

[24] En las cartas de Ignacio vemos que el obispo ha resumido en su persona no solo las funciones administrativas, sino las proféticas también. Ignacio *Fil* 7; *Pol* 1-5.

[25] Cfr. Lc 6.46; 13.34; 22.31; Hch 9.4; 22.7; 26.14.

[26] No opinan lo mismo Reid (1996: 158) y Ernst (2009: 199), quienes señalan que Jesús no designa como διακονία el servicio de Marta.

[27] La preocupación (μέριμνα) es un mal denunciado en otras partes del texto. Lc 8.14; 12.11, 22, 25-26; 21.34; Ernst (2009: 199). Para Johnson (1991: 174) este verbo señala los vínculos con el mundo. Cfr. Mt 6.25-34; 1Cor 7.32-34. Reid (1996: 145-147) considera esta preocupación como una muestra del compromiso de Marta con la διακονία, y la vincula con el perfil de la mujer creyente soltera que propone Pablo en 1Cor 7.34, "ansiosa por las cosas del Señor" (μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου).

[28] Existen variantes en los manuscritos en cuanto a la frase final de Jesús a Marta respecto de la única cosa necesaria (Lc 10.42). Baker (1965: 127-137); Brutscheck (1986: 5-12); Fee (1981: 75). Seguimos la lectura de Fitzmyer (1985: 894), quien propone que la expresión más acorde sería: ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία.

[29] Varios autores de la patrística interpretaron esta perícopa a la luz de los problemas concernientes a la hospitalidad y resaltaron la figura de Marta: Basilio de Cesarea *Reg.* 20; Evagrio Póntico *Rer. Mon*.; Cirilo de Alejandría *Hom* 69. Csányi (1960: 28-54). Otros, como Orígenes (*Fragm*. 171), Agustín de Hipona (*Serm*. 53-54) y Efrén el Sirio (*Com. Diat*. 8.15), aunque profundizaron el enfrentamiento de las hermanas por sus modelos de vida, recalcaron el valor del accionar de Marta.

hermanas (Fornari Carbonell, 1995: 194-195); Escaffre, 2011: 374-375; Koet, 2008: 163-185).

Conclusión

La hospitalidad fue siempre un problema para Jesús, sus seguidores y aún para la segunda y tercera generación de creyentes. Entrar en casas ajenas, vivir del sustento de los fieles y usar sus espacios suponía entablar una relación que a veces podía devenir en malos entendidos o conflictos de intereses. Partiendo de esta premisa, la historicidad de Marta y María gana verosimilitud, ya que se habrían conservado tradiciones sobre su οἶκος anfitrión e incluso sobre el vínculo personal de ambas mujeres con Jesús.

El autor de Lucas es el primero en interesarse por las hermanas, cuyo episodio es ubicado entre las enseñanzas misioneras del Maestro. Las actitudes de Marta y María, una en medio de una διακονία avasallante y la otra en escucha reverente, podrían resumir comportamientos que se estarían dando en los οἶκοί creyentes, atravesados por problemas de organización y administración. Que Marta quiera imponer su autoridad a través de Jesús, a quien ha relegado por el servicio, podría ser una seria advertencia acerca de anfitriones, y más aún, ministros eclesiales locales, que entablan relaciones de patronazgo con apóstoles y profetas, torciendo su discurso a su gusto. María representa una escucha silenciosa y desprejuiciada, signo de la reverencia de la que aún gozaban muchos hombres santos viajantes.

Lucas no resuelve el conflicto en lo tocante a las mujeres, ya que no nos dice si Marta finalmente se sentó a escuchar o no, pero sí en lo referente a Jesús. Este se muestra firme pero indulgente con Marta, cuya διακονία no desconoce ni descalifica, pero sí subordina.

marianosplendido@hotmail.com

Bibliografía

Acerbi, A. (1989). *L'Ascensione di Isaia. Cristología e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, Milán.

Baker, A. (1965). "One Thing Necessary", *Catholic Biblical Quarterly*, 27, 127-137.

Barr, D. L. (2018). "Jezebel and the Teachings of Balaam. Anti-pauline Rhetoric in the Apocalypse of John", *Perspectives in Religious Studies*, 45/2, 153-165.

Bauckham, R. (2017) [2006]. *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids.

Bieberstein, S. (1998). *Verschwiegene Jüngerinnen- vergessene Zeuginnen*, Göttingen.

Brown, R. E. (1975). "Roles of Women in the Fourth Gospel", *Theological Studies*, 36/4, 688-699.

Brutscheck, J. (1986). *Die Maria-Martha-Erzaumlhlung: Eine redaktions-kritische Untersuchung zu Lk. 10.38-42*, Frankfurt-Bonn.

Bultmann, R. (2000) [1921]. *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca.

Carter, W. (1996). "Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10:38-42 Again", *The Catholic Biblical Quarterly*, 58/2, 264-288.

Collins, J. N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford-Nueva York.

Collins, J. N. (1998). "Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?", *Biblical Theology Bulletin*, 28, 104-111.

Conzelmann, H. (1974) [1953]. *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid.

Creed, J. M. (1957). *The Gospel According to St. Luke*, Londres.

Csányi, D. A. (1960). "Optima Pars: Die Auslegungsgeschichte von Lk 10,38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jarhunderte", *Studia Monastica*, 2, 5-78.

D'Angelo, M. R. (1990). "Women Partners in the New Testament", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 6, 65-86.

Daube, D. (1955). "Inheritance in Two Lukan Pericopes", *Zeitschrift der SavignyStiftung für Rechtsgeschichte*, 72, 326-334.

Destro, A., Pesce, M. (2014). *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Roma.

Dillon, R. J. (1995). "«As One Having Authority» (Mark 1:22). The Controversial Distinction of Jesus Teaching", *Catholic Biblical Quarterly*, 57/1, 92-113.

Draper, A. J. (1995). "Social Ambiguity and the Production of Text: Prophets, Teachers, Bishops, and Deacons and the Development of the Jesus Tradition in the Community of the Didache", en C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*, Leiden, 284-312.

Ernst, A. M. (2009). *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Leiden.

Escaffre, B. (2011). "Marta", en M. Navarro, M. Perroni (eds.), *Los Evangelios: narraciones e historia* (trad. esp.), Navarra, 371-392.

Fee, G. D. (1981). "«One Thing is Needful?» Luke 10:42", en J. E. Epp y G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism, Its Significance for Exegesis. Essays in Honor of Bruce Metzger*, Oxford, 61-75.

Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel According to Luke X-XXIV,* Nueva York.

Fitzmyer, J. A. (1998). *To Advance the Gospel*, Grand Rapids.

Fornari Carbonell, I. M. (1995). *La escucha del huésped (Lc 10.38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Navarra.

Green, J. B. (1989). *The Gospel of Luke*, Grand Rapids-Cambridge.

Jeremias, J. (1936). "Die Salbungsgeschichte Mk 14,3-9", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 25/1, 75-82.

Johnson, L. T. (1991). *The Gospel of Luke*, Collegeville.

Jonas, D. (2003). "Diakonein – Diakonia – Diakonos: Studien zum Verständnis des Dienstes, ("Diakonie") bei Markus und Lukas", en V. Herrmann, R. Merz y H. Schmidt (eds.), *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, Heidelberg, 63–126.

Kee, H. C. (1996). "Jesus: A Glutton and a Drunkard", *New Testament Studies*, 42/3, 374-393.

Kilgallen, J. J. (2003). "Martha and Mary: Why at Luke 10,38-42", *Biblica*, 84, 554-561.

Koet, B. J. (2008). "Luke 10, 38-42 and Acts 6,1-7: A Lucan Diptych on Diakonia", en J. Corley and V. Skemp (eds.), *Studies in the Greek Bible: Essays in Honor of Francis T. Gignac, S. J.*, Washington DC, 163-185.

Koperski, V. (1999). "Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7: Women and Discipleship in the Literary Context of Luke-Acts, en J. Verheyden (ed.), *The Unity of*

Luke-Acts (Papers Read at the 47th Colloquium Biblicum Lovaniense), Lovaina, 517-544.

Krause, D. (2001). "Simon Peter's Mother-in-Law. Disciple or Domestic Servant? Feminist Biblical Hermeneutics and the Interpretation of Mark 1.29-31, en A-J. Levine and M. Blickenstaff (eds.), *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*, Vol. 2, Sheffield, 37-53.

Laland, E. (1959). "Die Martha-Maria Perikope Lukas 10, 38-42", *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 13/1, 70-85.

Lemaire, A. (1971). *Les ministères aux origines de l'Èglise. Naissance de la triple hièrarchie: evéques, presbytres, diacres*, París.

Lincoln, E. G. (2004). *Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1Cor 9 in conversation with the Discourses of Epictetus and Philo*, Lovaina.

Marshall, M. (2005). "Jesus: Glutton and Drunkard?", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3/1, 47-60.

Matson, D. L. (1996). *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, Sheffield.

Meier, J. P. (2001). *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. III. Companions and Competitors*, Nueva York.

Moessner, D. P. (1989). *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis.

Munck, J. (1959). "Presbyters and Disciples of the Lord in Papias. Exegetic Comments on Eusebius, Ecclesiastical History, III, 39", *Harvard Theological Review*, 52/1, 223-243.

Murphy O'Connor, J. (2013). "Place-Names in the Fourth Gospel (II)": Bethany (Jn 1:28; 11.18) and Ephraim (Jn 11.54)", *Revue Biblique*, 129/1, 85-98.

Nesbitt, C. F. (1961). "The Bethany Traditions in the Gospel Narratives", *Journal of Bible and Religion*, 29/2, 119-124.

North, W. E. S. (2015). *A Journey Round John: Tradition, Interpretation and Context in the Fourth Gospel*, Londres-Nueva York.

Patterson, S. J. (1995). "Didache 11-13. The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity", en C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission*, Leiden, 313-329.

Perroni, M. (1995). "Il Cristo Maestro (Lc 10-38-42). L'apoftegma di Marta e Maria: problema di critica testuale", en M. Lohier e E. Salman (eds.),

Mysterium Christi- Symbolgeganwart und theologische bedentung Festschrift B- Studer (Studia Anselmiana 115), Roma, 57-78.

Pervo, R. I. (2015). "Acts in Ephesus (and Environs) c. 115", *Forum*, 4.2, 125-151.

Pesch, R. (1973). "Die Salbrung Jesu in Bethanien (Mk 14,3-9): eine Studie zur Passionsgeschichte", en P. Hoffmann, N. Brox y W. Pesch (eds,), *Orienterung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, Friburgo, 267-285.

Powell, M. A. (1989). *What are They Saying About Luke*, Mahwah.

Price, R. M. (1997). *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist Critical Scrutiny*, Atlanta.

Reid, B. E. (1996). *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville.

Segalla, G. (2002). "«In Betania… aldilà del Giordano» (Gv 1,28)", *Studia Patavina*, 49, 201-206.

Seim, T. K. (2004). *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Londres-Nueva York.

Splendido, M. (2017). "Líderes alternativos en la epístola de Judas. Una lectura histórica", *Gerion*, 35/1, 187-202.

Stewart Lester, O. (2018). *Prophetic Rivalry, Gender, and Economics. A Study in Revelation and Sibylline Oracles 4-5*, Tübingen.

Stewart-Sykes, A. (2005). "Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity", en A. Gregory and C. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 165-189.

Wall, R. W. (1984). "Martha and Mary (Luke 10.38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy", *Journal for the Study of the New Testament*, 35, 19-35.

Witltschek, S. (2007). "The Stigma of a Glutton and a Drunkard. Q 7, 34 in Historical and Sociological Perspective", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 83/1, 135-154.

Segundo diálogo

Alcances y límites de la cristianización
El caso de Turín hacia fines del siglo IV y comienzos del V

ARCHEOLOGIA PER LA STORIA DI TORINO PALEOCRISTIANA[1]

Gisella Cantino Wataghin

Archeologia per la storia

Il concetto di *archeologia come fonte storica* e cioè quello di una storia ricostruita anche sui resti materiali e non solo sui testi scritti, sviluppatosi da riflessioni del XIX secolo e codificato dalle *Annales* negli anni '30 del secolo scorso (Fevbre, 1976) ha stentato molto ad affermarsi, ma è ormai generalmente accettato; come resti materiali sono intese tutte le testimonianze del terreno –oggetti, strutture, ma più in generale ogni traccia di attività umana e il terreno stesso nelle sue caratteristiche strutturali e nelle sue trasformazioni– evidenze che decodificate correttamente, riportate cioè ciascuna alla sua integrità e al suo contesto originario, inserite nei rapporti con le evidenze circostanti, inquadrate nel loro divenire attraverso il tempo, consentono, nella prospettiva attuale della ricerca archeologica (Randsborg, 2000; Terrenato, 2000), di risalire al sistema socioculturale che le ha prodotte: operazione non facile, dal momento che la loro frammentarietà lascia ampio margine all'interpretazione e dunque alla soggettività (Maetzke, 1986).

Questa frammentarietà è tanto maggiore quando si parla di "archeologia urbana", di quell'archeologia cioè che, ben distinta dalla pura pratica dello scavo in città, si propone come indagine globale nelle aree urbane a continuità di vita, con la prospettiva di riconoscerne l'intera sequenza insediativa (La Rocca 1987;

[1] Mi è gradito ringraziare l'amica e collega Vincenza Zangara per la sua attenta lettura del testo e per preziosi suggerimenti. Un grazie anche ad Esteban Noce, per il suo invito a partecipare al seminario "Alcances y límites de la cristianizatión del Imperio romano en los siglos IV y V. El caso de Turín, entre Arqueología e Historia" e per molti e fruttuosi scambi sui problemi della cristianizzazione di Torino.

Brogiolo, 1993: 9-33; Manacorda, 2001; Gelichi, 2002; le prime esperienze in Inghilterra: Biddle- Hudson, 1973, e in Italia: Hudson 1981; Brogiolo, 1984; sintesi: Brogiolo, 2000).

Le aree urbane sono per definizione pluristratificate, presentano dunque da un lato una sequenza dei livelli di occupazione particolarmente complessa, dall'altro una interferenza ugualmente o anche più complessa fra i diversi livelli[2]. Nel caso di Torino, ai problemi generali che questa situazione comporta si aggiungono quelli specifici, legati alla particolare vicenda urbanistica della città, che attraverso i secoli ha sempre avuto nella città romana il suo riferimento, dall'antichità, attraverso il medioevo, fino all'età moderna (fig. 1). In particolare, gli sviluppi del XVII-XVIII secolo, quando con la stratificazione, determinandone una frammentarietà particolarmente accentuata, ha interferito la costruzione nel centro storico e nelle aree ad esso contigue di un numero rilevante di palazzi ad uso pubblico e soprattutto privato, che sono venuti peraltro ad aggiungersi a pozzi, cisterne e canalizzazioni scavate nel corso dei secoli precedenti (Cavallari Murat, 1968; Comoli Mandracci, 1983).

La ricerca archeologica in città, o per meglio dire l'attenzione alle evidenze archeologiche, già presente in Carlo Promis, cui si deve la prima pianta di Torino romana (Promis, 1869), ha avuto un primo momento alla fine del XIX secolo (Mercando, 2003b: 55-79), quando da un lato la costruzione di infrastrutture portò al ritrovamento e alla documentazione, prevalentemente, di sepolture (figg. 2-3) (Mercando, 2003a: tav. VI), dall'altro i lavori di costruzione della nuova Manica di Palazzo Reale misero in luce i resti del teatro (fig. 4) (Taramelli, 1900; Brecciaroli Taborelli, 2004; Brecciaroli Taborelli-Gabucci, 2007; Longhi-Morgantini, 2012: 75-80). Tuttavia è soltanto a partire dagli anni '80 del secolo scorso che ebbero inizio scavi stratigrafici (Filippi, 1982), legati per lo più al recupero e alla ridestinazione d'uso ad unità residenziali dei palazzi che nel '700 avevano occupato pressoché integralmente l'area della città romana (fig. 5) (Mercando, 2003c). Gli scavi interessarono in genere soltanto i cortili interni di questi palazzi, dove vennero realizzati parcheggi sotterranei, mentre rimasero esclusi i fabbricati, dove comunque la stratificazione archeologica era stata asportata da tempo dalla costruzione di profonde cantine; ne risulta una carta archeologica "puntinata", senza raccordo possibile fra le diverse aree indagate e nella quale sono presenti soltanto resti di strutture abitative; rimangono

[2] Semplificatore, ma illuminante, lo schema grafico proposto in Renfrew-Bahn (1991: 91).

indeterminate le aree pubbliche e i relativi edifici, ad eccezione del teatro messo in luce, come accennato, alla fine dell'800.

Sono dunque possibili solo considerazioni generali, e fra queste, nella prospettiva che qui interessa, non possono che essere approssimate quelle sulla tarda antichità, le cui evidenze sono assai limitate. Tra IV e V secolo alcune delle strutture abitative romane presentano segni di continuità di occupazione che è tuttavia difficile quantificare, attraverso modifiche e trasformazioni che suggeriscono variazioni nella distribuzione degli spazi interni, in termini non precisabili, ma che trovano confronto in altre città, italiane e non solo (Cantino Wataghin, 1997: 374; datato, ma tuttora utile, Brogiolo, 1994). Seguono testimonianze di cosiddetti "strati neri", con tutti i problemi che la loro interpretazione presenta; è nota la discussione su questi livelli che caratterizzano l'alto medioevo europeo: segno di ruralizzazione della città secondo alcuni, prodotto di fatti antropici secondo altri, più plausibilmente di origine poligenetica (Verslype-Brulet, 2004; Devos et altri, 2011); comunque li si interpreti, riflettono un modo diverso di vivere la città.

Anche i materiali non sono particolarmente abbondanti (Pantò, 1996; 2004). Le presenze barbariche note da tempo (Rizzo, 1910; von Hessen, 1962-1963) o di recente ritrovamento (Pejrani Baricco, 2004) e materiali ceramici dall'area del gruppo episcopale (Pantò, 2003) confermano la precoce occupazione, sullo scorcio del VI secolo, della città e del territorio circostante da parte dei Longobardi. Torino diviene sede di un ducato di una certa importanza (Roda et altri, 1997; Cracco Ruggini, 2003); un episodio che poco dopo la metà del VII secolo coinvolge il duca Garibaldo, sul quale si ritornerà più oltre, ha per teatro la cattedrale. A quest'ultima e alle sue origini paleocristiane sono relative cospicue evidenze archeologiche portate in luce nell'area del duomo attuale, nel settore nord-orientale della città romana.

Il gruppo episcopale, tra tarda antichità e medioevo

Il duomo attuale (fig. 6) è l'esito di una ricostruzione integrale, voluta dal cardinale Domenico Della Rovere e attuata fra 1491 e 1505 (Romano, 1990), del complesso gruppo episcopale attivo in età medievale, che fonti di XI secolo ci dicono essere costituito da tre chiese affiancate, S. Salvatore, S. Giovanni

Battista e S. Maria (*in dompno*)[3]. Di queste, S. Giovanni aveva il ruolo di cattedrale; come *matrem totius episcopatus* è ricordata nel testamento del vescovo Landolfo (1037), che ricorda di averla ricostruita *ab imis* dopo le distruzioni provocate dai Saraceni (Cancian, 1997: 39; Gandino, 1997); S. Salvatore è la chiesa dei canonici, mentre S. Maria è parrocchia del quartiere circostante (Casiraghi, 1997a). Nelle fonti mancano dati espliciti sui tempi di costruzione delle tre chiese, la cui planimetria, suggerita dagli Statuti capitolari della Chiesa metropolitana di Torino del 1460 (Cantino Wataghin, 2015: 318, nota 7)[4] e fatta propria già dal Meiranesio (Casartelli Novelli, 1970: 617) è concordemente ricostruita secondo un comune schema di basiliche a tre navate, orientate, contigue e allineate in facciata[5].

L'area è stata oggetto di scavi già all'inizio del XX secolo, quando all'esterno del fianco sinistro del duomo vennero messi in luce i resti di una basilica a tre navate (fig. 7) (Toesca, 1910) e poi nuovamente tra il 1996 e il 2000, su scala assai vasta e con metodologia aggiornata, interessando sia l'area esterna al duomo attuale (fig. 8) già esplorata superficialmente nel 1909, sia quella del duomo stesso –la cui chiesa inferiore (Momo-Momo, 2011), corrispondente a tutta la sua superficie, ha peraltro obliterato pressoché completamente i livelli archeologici– e dell'angolo esterno prossimo al braccio meridionale del transetto. Questi scavi più recenti sono stati oggetto soltanto di notizie preliminari, alle quali si farà riferimento nella descrizione dello scavo (Pejrani Baricco, 1998; 2003), integrabili pur con qualche riserva con la documentazione esposta nel Museo Diocesano[6]; in attesa dell'annunciata pubblicazione conclusiva, rimangono aperti numerosi interrogativi, in merito alla ricostruzione del complesso, alla sua cronologia e agli sviluppi delle sue componenti; lo scavo del resto è oggi

[3] L'attestazione più antica è in un documento del 1028 (Baudi di Vesme et altri, 1900 doc. 5: 175), in cui si legge *In basilicas domini saluatoris et sancte marie eiusque genitrix sanctique Johannis precursoris domini atque baptiste scitas intra hanc urbem taurinesem ubi canonica in honorem prefati domini saluatoris est constructa* (Casiraghi, 1997a: 71).

[4] *Ecclesia taurinensis… extitit fundata vetustissimis aedificiis sub triplice compage corporum trium ecclesiarum, per parietes distinctorum*: ACATo, ACap, G 3/1.

[5] Solo il Solero ipotizza che la facciata di S. Maria fosse arretrata rispetto a quelle di S. Giovanni e S. Salvatore (Solero, 1956: fig. a pagina 30).

[6] La pianta complessiva è pubblicata in Aimone, 2011, fig. 3; cf. anche Cantino Wataghin, 2015: 335, fig. 3.

inaccessibile e dunque una presentazione non può che esserne approssimativa ed interlocutoria[7].

Il complesso sorge nel settore nord-orientale della città romana, nell'isolato contiguo al teatro romano –dal quale è separato da un decumano minore, che gli scavi suggeriscono essere stato attivo fino al VI secolo– occupato inizialmente da edifici privati e quindi, verosimilmente in età medio-imperiale, da un edificio pubblico di cui rimangono tracce nel settore meridionale, all'esterno del fianco destro del duomo attuale. Le evidenze archeologiche (fig. 9) permettono di ricostruire nella sua interezza lo schema della più settentrionale delle tre chiese del gruppo episcopale medievale, allora intitolata a S. Salvatore, e di leggerne almeno in parte le trasformazioni nel tempo, dalle sue origini al pieno medioevo[8]. Si tratta inizialmente di una basilica a tre navate, separate da colonne, con un'abside piuttosto profonda e pavimento in o*pus signinum*; il lato Nord è affiancato per tutta la sua lunghezza da un vasto ambiente, frazionato in un secondo tempo, comunicante con la chiesa, di destinazione incerta[9]. Nelle murature dell'edificio vengono reimpiegati elementi laterizi di spoglio, provenienti verosimilmente dal vicino teatro; questi costituiscono un primo elemento di datazione, pur se solo orientativo, dal momento che mancano dati stratigrafici sull'abbandono dell'edificio per spettacoli e che la cessazione di questi ultimi, certo non dopo la fine del IV secolo, non implica automaticamente la spoliazione totale delle sue strutture[10]. La forma dell'abside, semicircolare ma piuttosto approfondita, trova confronti in edifici cristiani di area nord-italica del V secolo; che i tempi in cui collocare la costruzione della chiesa debbano restringersi al momento iniziale di quest'ultimo sarebbe suggerito dal *terminus ante quem* costituito dalle prime trasformazioni della zona presbiteriale, che in ragione delle forme adottate sembra doversi collocare nel pieno (ma forse anche tardo) V secolo.

---

[7] Quando non diversamente indicato, la descrizione che segue fa riferimento ai due contributi segnalati di Pejrani Baricco, escludendo citazioni puntuali che sarebbero di inutile appesantimento; sono invece espliciti i punti di dissenso dalle interpretazioni che essi propongono.

[8] I dati più consistenti derivano dallo scavo all'esterno nel duomo, ma la ricostruzione della planimetria è assicurata da un tratto dell'abside e dalla fossa di spoliazione del perimetrale meridionale, messi in luce nell'interno (Pejrani Baricco, 1998; 2003)

[9] Non sono state trovate tracce di sepolture né di qualsivoglia apprestamento liturgico o devozionale.

[10] I dati stratigrafici da indagini recenti non danno indicazioni sulle fasi finali del teatro, precisando solo quelle di costruzione, comprese entro il I sec. d.C. (Brecciaroli Taborelli-Gabucci, 2007).

L'orizzonte cronologico sembra dunque quello del vescovo Massimo, alla cui iniziativa viene concordemente attribuita la fondazione della chiesa, che avrebbe avuto sin dall'origine il titolo del Salvatore e nella quale avrebbe avuto svolgimento il concilio del 398.

Le modifiche introdotte in un secondo momento nella zona presbiteriale consistono nella realizzazione di una recinzione impostata all'altezza della penultima coppia di colonne, cui si collega una *solea*[11] sopraelevata di un gradino rispetto ad un secondo pavimento in cocciopesto della navata, di lunghezza indeterminata, ma abbastanza pronunciata: alle tracce di imposta rilevate sul suolo dovevano corrispondere in alzato elementi lignei, ben presto distrutti da un incendio di proporzioni imprecisate, datato tra VI e VII secolo, in occasione del quale sembra che venga soppresso l'annesso laterale. In seguito, le colonne che separano la navata centrale dalle laterali sono sostituite da pilastri e viene realizzata una cripta, che comporta il rialzamento del presbiterio, nel quale verso la fine del XII secolo viene posto un mosaico in bianco e nero, raffigurante la Ruota della fortuna e la mappa del mondo, eccezionale per la sua iconografia e la qualità stilistica (Kitzinger, 1973; Segre Montel, 1997). Entro questo *terminus ante quem*, la cronologia di questi rifacimenti, non necessariamente contestuali, rimane incerta, tra un'attribuzione all'età carolingia –quando venne istituita la canonica del Salvatore (Casiraghi, 1997a: 80-82) ed interventi importanti, almeno negli apparati liturgici, sono testimoniati da una consistente serie di rilievi, recuperati decontestualizzati nel corso dei lavori della fine del XV secolo e poi ancora negli scavi del 1909 (Casartelli Novelli, 1974: 184-191, nota 1)– e l'XI secolo, quando come si è accennato la cattedrale è detta ricostruita *ab imis* dal vescovo Landolfo[12].

Questi problemi esulano peraltro dall'oggetto di queste pagine. Non così quello che presenta l'abside individuata in prossimità di quella della basilica di S. Salvatore, nell'area della chiesa inferiore, dove gli scavi hanno portato in luce un breve tratto di una fossa di spoliazione, riferibile ad un'abside ugualmente semicircolare e marcatamente approfondita (fig. 10). Mancano tracce dell'organismo architettonico cui si ricollegava, che è stato ipotizzato come un edificio a navata unica, annesso all'attigua basilica con funzioni di battistero. Sembra innegabile che su questa interpretazione agisca la suggestione del titolo di San Giovanni della chiesa attestata in quest'area in età medievale. In assenza

[11] Sull'uso di questo termine cf. Pejrani Baricco, 2003: 309.

[12] Per una cronologia landolfiana o comunque all'XI secolo Pejrani Baricco, 2003: 142.

di elementi di cronologia assoluta per quest'abside "fantasma", la cronologia relativa rispetto al S. Salvatore proposta nella relazione di scavo, che vuole le due strutture sostanzialmente contemporanee, appare tuttavia problematica. La planimetria attualmente disponibile ne indica infatti un rapporto anomalo per due edifici contestuali: l'abside in oggetto infatti non è né allineata con il perimetrale, né interamente aggettante rispetto all'angolo sud-orientale della basilica, cui avrebbe dovuto addossarsi oppure legarsi. Se confermato, questo particolare suggerirebbe un'anteriorità di quest'abside rispetto alle strutture della basilica di S. Salvatore (Cantino Wataghin, 2015: 319, nota 11); in tal caso, essa sarebbe appartenuta ad un edificio più antico, forse più modesto, in tutto o in parte conservato nel nuovo impianto, come indica il muretto che collega le due absidi.

Questa prospettiva rimette in discussione tutta la sequenza ritenuta acquisita sullo sviluppo del gruppo episcopale, che identifica la basilica del Salvatore con il primo edificio di culto di Torino, attribuito automaticamente all'iniziativa del vescovo Massimo –il primo noto per la diocesi, che non ha una lista episcopale–, e che vuole che la seconda abside sia pertinente al suo battistero e che l'edificio cui apparteneva in origine, di mal definiti limiti, sia stato sostituito da una basilica a tre navate entro il VII secolo, quando si colloca un avvenimento narrato da Paolo Diacono: nel 662 il duca longobardo di Torino, Garibaldo, venne ucciso da un sicario appostato sul tegurio del fonte battesimale subito dopo essere entrato nella chiesa di S. Giovanni –evidentemente la cattedrale– per celebrarvi la Pasqua (*Hist. Lang.* IV, 51)[13].

Da questo episodio emergono solo due dati sicuri: che il battistero fosse una struttura interna alla cattedrale –una soluzione ben attestata in periodo paleocristiano e nota anche nel corso del medioevo (Uggé, 2013)– e che questa fosse intitolata a San Giovanni. A questo proposito, merita ricordare che indipendentemente dai riferimenti al battistero, nella diocesi la venerazione per san Giovanni è certo antica; in una prospettiva teologica più che devozionale (Zangara, 1992), il santo è evocato più volte nei suoi sermoni dal vescovo Massimo[14]; intorno al 586 Gregorio di Tours narra che al tempo del vescovo

[13] In *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. G.H. Pertz, Hannoverae, 1878, IV, 51: 139.

[14] S. V; VI; XCIX extr.: Mutzenbecher, 1962: 17-19; 21-22; 392-396; i sermoni su S. Giovanni Battista sono ricordati espressamente da Gennadio, *Liber de viris inlustribus,* XLI: *Maximus, Taurinensis ecclesiae episcopus* [...] *conposuit* In laudem apostolorum *tractatus et Iohannis Baptistae et generalem omnium martyrum omiliam*. In Richardson, E. C. (ed.), *Hieronimus Liber de viris inlustribus, Gennadius Liber de viris inlustribus*, Leipzig, 1896: 76).

Rufo, predecessore di Ursicino (562-609) sulla cattedra di Torino, un arcidiacono della Chiesa torinese avrebbe tentato di trasferire a Torino una reliquia del Battista che una pellegrina avrebbe riportato dall'Oriente a Saint-Jean de Maurienne[15]: episodio forse leggendario, ma significativo di un culto già consolidato più che non determinante della sua genesi. Non sembra che il tentativo avesse successo, ma dal testo sembra di dover evincere che l'intenzione fosse quella di collocare la reliquia nella cattedrale torinese (Casiraghi, 1997: 77), senza che questo obblighi ad identificare la chiesa destinata ad accoglierle con quella nota nel medioevo con il titolo di San Giovanni.

È possibile, in altre parole, dissociare l'articolazione del complesso episcopale medievale e la titolatura delle chiese che lo compongono da quella del periodo paleocristiano; il titolo del Salvatore può essere stato attribuito alla basilica settentrionale –cattedrale nel V secolo, possibile referente del culto di san Giovanni, in origine dotata di battistero al suo interno, forse nel suo settore occidentale– in un momento successivo alla sua fondazione, forse in età carolingia, quando divenne chiesa dei canonici; da quel momento è la chiesa contigua, il San Giovanni appunto, ad essere cattedrale, nella quale avrebbe trovato allora posto il battistero[16], come tale ricordato in tutti i documenti medievali. Di questo San Giovanni rimane imprecisabile la data di costruzione; lo sviluppo di molti gruppi episcopali tra tarda antichità e altomedioevo (Cantino Wataghin-Guyon, 2007; Gauthier, 2014) potrebbe suggerirne una data anche non troppo lontana da quella della chiesa settentrionale, ma la semplice analogia, in assenza di altri argomenti, rischia di essere fuorviante[17], tanto più che ad essa si contrappongono i tempi lunghi che si stanno delineando in molti contesti per la monumentalizzazione della *ecclesia* (Cantino Wataghin, 2015: 323-326). Merita comunque ricordare che i rilievi appartenenti ad arredi liturgici realizzati tra VIII e IX secolo, cui si è fatto cenno, usualmente attribuiti al San Salvatore (Crosetto, 1998; 2005: 167-171; Ballardini, 2007), hanno una

---

[15] *De gloria martyrum*, I, 13: *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores rerum Merovingicarum*, II, ed. B. Krusch, Hannoverae, 1855: 497-498.

[16] Poco prima della metà del XV secolo viene ricordato "il battistero, cioè l'ostacolo che è in mezzo di detta chiesa pel battistero, ossia per impedire l'affollamento delle persone, e non lasciarle entrare dentro il battistero, quale ostacolo trovasi fabbricato fra mezzo il battistero ed il sepolcro del Rev. Padre in Cristo Giovanni di Rivalta già vescovo di Torino": *Atti capitolari secondo i regesti del Can. Bernardino Peyron*, vol. 2, fasc. 2, n° 95, a. 1434: 160; Rondolino, 1898: 12.

[17] Un accenno fatto in passato ad un bollo di Ursicino (seconda metà VI) (Crosetto, 2001: 57, nota 9), peraltro decontestualizzato e quindi scarsamente utile per la datazione di qualsivoglia struttura specifica, non ha avuto sviluppi.

consistenza tale da rendere dubbio che possano aver appartenuto ad un unico edificio (Crosetto, 1998: 318).

In questa prospettiva, nulla permette di escludere che sia stata la basilica settentrionale ad essere teatro dell'assassinio del duca Garibaldo. D'altro canto, ammettendo che questa sia stata preceduta da un altro edificio di culto, di cui rimarrebbe solo il negativo dell'abside, può essere messo in discussione anche il suo nesso con il vescovo Massimo, che può aver officiato, ed accolto i confratelli nel 398, in una chiesa –che il vescovo evoca peraltro in più occasioni come *ecclesia*, senza mai precisarne una intitolazione[18]– diversa, sostituita ben presto, forse proprio sulla scia dell'eco del concilio, da un edificio più monumentale, in una successione che trova ampi confronti negli sviluppi dei gruppi episcopali contemporanei (Cantino Wataghin, 2015).

Questa prospettiva dà certo largo spazio alle ipotesi, che non mancano peraltro nemmeno nella ricostruzione tradizionale del gruppo episcopale torinese[19]; difficilmente verificabile, forse provocatoria, merita tuttavia una riflessione, a fronte di una proiezione forse semplicistica di un quadro consolidato dalla tradizione su dati di scavo di per sé non univoci.

Anche le origini della terza basilica, S. Maria, ricordata nell'XI secolo, ma forse già all'inizio del X (Casiraghi, 1997a: 71 e nota 12), non sono state chiaramente precisate dallo scavo, peraltro limitato, in prossimità del braccio meridionale del transetto del duomo (Pejrani Baricco, 2003); una grande fossa da calce messa in luce dagli scavi sembra testimoniare un cantiere di fine V-VI secolo, ma le sole evidenze esplicite sono quelle della cripta della chiesa romanica.

Rimane da accennare al problema delle sepolture attestate nell'ambito della cattedrale, non tanto le semplici tombe alla cappuccina che dall'alto medioevo sono affiancate alle sue strutture, a Nord e ad Ovest (Pejrani Baricco, 2003: 314-316), ma quelle più antiche, testimoniate da tre epigrafi, di cui due ritro-

[18] S. XIX, 15; S. XXIII, 4; S. XXXVI, 27, 78; S. LXXIX, 13, in Mutzenbecher, 1962: 71; 91; 141 e 143; 327. D'altro canto negli atti del concilio si legge: *cum … convenissemus ad Taurinatium civitatem atque in eiusdem urbis ecclesiae…*, in *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, ed. C. Munier, Turnholti, 1963 (*CCSL* CXLVIII).

[19] È tanto ingiustificata quanto discutibile dal punto di vista metodologico l'affermazione che "la datazione [della basilica] è stata definitivamente accertata su base stratigrafica" (Aimone, 2010: 24; 2011: 29); quanto all'ipotizzato intervento di un alto funzionario imperiale (Briacca, 1980: 21 e 38, nota 26; Aimone, 2010: 24), che si collega ad un sermone in cui si evoca un *comes* quale fondatore di una chiesa (S. LXXXVII, *De servo centurionis*, in Mutzenbecher, 1962: 354-357) che non appartiene alla produzione autentica di S. Massimo (Mutzenbecher, 1961: 197-293), basti rinviare alla disamina di Casiraghi, 1997a: 72-73.

vate nell'Ottocento nel corso di lavori edilizi effettuati nell'androne di collegamento tra piazza S. Giovanni e Palazzo Reale, vicino all'abside della basilica di San Salvatore[20]. La prima cronologicamente è quella della bimba Anteria (fig. 11) (*[Hi]ç requiiscit in som[no pa] / [ci]s Anteria infans, [quae vi] / [xi] t annus Il in secu[lo; re] / [ce]ssit sub diae XII ka[lendas] [--- in]d(ictione) prima Maxem[o v(iro) c(larissimo)] / consu(le)*: Gazzera, 1849:138-139; *CIL* V, II 7137; Besana, 2016: 36, n° 11), morta all'età di due anni nel 523. L'epigrafe venne ritrovata nel 1844 presso la tomba del vescovo Ursicino; questa, individuata l'anno precedente, sarebbe stata intatta, secondo una notizia, peraltro, posteriore di mezzo secolo al ritrovamento e non verificata ("con le sue ossa benissimo conservate": Rondolino, 1898: 34). L'epigrafe, attualmente murata all'interno del duomo (fig. 12) *(Hic sacerdos episcopavit ann(os) XLVII complevit omnes dies suos ann(is) pl(us) m(inus) LXXX. Dep(ositio) s(an)c(t)e m(emoriae) Ursicini e(piscopi) sub d(ie) tertiodecimo kal(endas) Novembres ind(ictione) tertiadecim(a)*: CIL V, II 7136; Rugo 1980: 159; Besana, 2016: 37-39, n° 13) fornisce le coordinate cronologiche del vescovo, morto nel 609, nato nel 529, sulla cattedra di Torino dal 562; egli è noto d'altro canto dalle lettere di Gregorio Magno a Siagrio, vescovo di Autun, e ai re franchi Teoderico e Teodeberto, con le quali il pontefice sollecitava la restituzione al vescovo di Torino delle chiese delle valli dell'Arc e di Susa, sottrattegli intorno al 579 dal re franco Guntramno e incorporate nella nuova diocesi di Saint-Jean-de-Maurienne (Savio, 1898: 297-299; Bolgiani, 1997a: 340; Casiraghi, 1997b: 368-369; Pietri-Pietri, 2000: 2355). Di un'altra epigrafe vescovile, quella di Rustico, attestato nel 680, quando partecipa al concilio romano convocato da papa Agatone (Savio, 1898: 299-300), individuata fuori contesto, all'atto della demolizione di un edificio non lontano dalla cattedrale nel quale era reimpiegata[21], rimane la trascrizione di uno studioso del XVI secolo, pubblicata nel 1849: *Depositio bonae memoriae Rustici episcopi sub die decimo sexto kalendas octobris regnante viro gloriosissimo Cunincperto indictione quarta Vixit in Domino annos plus minus sexaginta quinque* (Gazzera, 1849: 149; Rugo, 1980: 160). La sua provenienza dall'area della cattedrale è assai probabile, considerata anche l'affinità con l'epigrafe di Ursicino. Alcuni altri frammenti, troppo ridotti per

[20] C'è notizia del ritrovamento di tombe alla cappuccina nel "primo cortile del palazzo reale vecchio", non ulteriormente documentate, né, quindi, databili se non genericamente alla tarda antichità/alto medioevo, in ragione della presenza di mattoni manubriati romani (Rondolino, 1898: 33).

[21] L'edificio apparteneva a Bartolomeo Cristini, matematico al servizio di Carlo Emanuele I; era situato nella parrocchia di San Pier del Gallo, già San Pietro *de curte ducis*; sulle vicende della trascrizione, opera dello stesso Cristini, cf. Rondolino, 1898: 37.

consentire una ricostruzione anche parziale del testo originale[22], confermano, al di là dei dubbi al proposito espressi in passato[23], una pratica relativamente precoce di sepolture urbane associate alla *ecclesia*. Si tratta certo di sepolture privilegiate, di cui peraltro godono evidentemente non soltanto i vescovi[24], ma anche laici, come prova l'epigrafe di *Anteria*, e questo già dall'inizio del VI secolo: un segno importante del mutare dei costumi funerari fra tarda antichità e altomedioevo, che innova la prassi romana e ancora tardoantica delle sepolture all'esterno del perimetro della città (Fiocchi Nicolai, 2003)[25].

Chiese e contesti funerari

Lo sviluppo urbano di Torino oltre i limiti della cinta muraria romana, in continuo progresso a partire dal XVI secolo, ha di fatto obliterato in ampia misura le necropoli romane, testimoniate solo da nuclei isolati di sepolture quando non da singole tombe, messe in luce ora da scavi occasionali fra XIX e XX secolo –cui si è accennato in precedenza– ora da indagini più recenti, metodologicamente più corrette ma pur sempre occasionate da interventi edilizi sul tessuto urbano, al di fuori di un progetto organico di ricerca. I riferimenti topografici sono quelli consueti, le principali vie di uscita dalla città[26]; rimane

[22] 1. Sannazaro, 2013: 124-125, fig. 4; Besana, 2016: 45, n° 20, ritrovato all'inizio del XX secolo in un punto imprecisato dell'area ad est del gruppo episcopale e del teatro romano; 2. Sannazaro, 2013: 125, fig. 5; Besana, 2016: 45-46, n° 21, fr. ritrovato nel 1996 in uno strato di riempimento del cantiere tardoquattrocentesco (Sannazaro, 2013: 126-127, n. 21); 3. fr. di epigrafe metrica: Besana, 2016: 43-44, n° 18, ritrovamento contestuale a quello delle epigrafi di *Anteria* e Ursicino. Di un frammento di tipologia analoga a quella delle epigrafi di Ursicino e Rustico, reimpiegato come rivestimento pavimentale dell'ambone gotico, dà notizia Luisella Pejrani Baricco nel rapporto di scavo (Pejrani Baricco, 2003: 314).

[23] Picard, 1988: 352-353.

[24] Secondo un'ipotesi della responsabile degli scavi recenti la tomba di Ursicino, posizionata a nord dell'abside della chiesa , poteva aver trovato posto in un annesso della chiesa stessa, situato al termine della navatella settentrionale, di cui è stata ritrovata traccia (Pejrani Baricco, 2003: 314).

[25] Per il problema delle sepolture urbane, assai esplorato tra fine XX e inizio XXI secolo, e sulla vasta bibliografia che ne è maturata, ci limitiamo a rinviare a Lambert, 1997; Cantino Wataghin, 1999b.

[26] Di una presenza funeraria a margine della strada in uscita dalla porta meridionale, nell'area, dominata dall'anfiteatro, nella quale erano state ritrovate all'inizio del XX secolo due tombe del I sec. d.C. (via Valeggio: Vacchetta, 1917; Gabucci, 2009), è testimonianza un nucleo di ventisei tombe a inumazione, venute alla luce nell'attuale Piazza San Carlo nel 2004-2005, durante i lavori per la creazione di un parcheggio interrato e la pedonalizzazione della piazza; l'uso di quest'area sembra cessare con il IV-V secolo, quando anche l'area circostante, già oggetto di un'occupazione di modesto livello, sembra abbandonata (Pejrani Baricco, 2006: 131).

escluso –almeno finora, e ad eccezione delle sepolture individuate nell'immediata prossimità delle mura, cui si accennerà più oltre– il suburbio orientale, attraversato dalla via verso il Po, dove peraltro all'urbanizzazione del XVIII secolo non hanno fatto seguito interventi successivi che avrebbero potuto occasionare dei ritrovamenti. Le tracce di continuità in età tardoantica sono modeste, ma è comunque chiaro che è nell'ambito delle principali aree funerarie romane che si sviluppano i luoghi di culto cristiani ad oggi noti: la chiesa martiriale in onore dei santi Solutore, Avventore e Ottavio, nel suburbio occidentale, e la chiesa funeraria di via Bologna, in quello settentrionale.

L'occupazione funeraria romana del suburbio occidentale, percorso dalla via delle Gallie, doveva essere assai estesa; lo testimoniano ritrovamenti del XIX-inizio del XX secolo, che coprono l'età imperiale[27], ma nemmeno i nuclei più consistenti[28] consentono di ricostruirne l'organizzazione, né è possibile precisarne il rapporto con altre sepolture, individuate più a sud nel medesimo suburbio occidentale[29]. È comunque verosimile che si sia trattato di nuclei più o meno estesi, ma distinti fra loro, intervallati da un'occupazione non funeraria del terreno. In uno di questi si radicarono le prime memorie cristiane.

Nel Sermone *In natale sanctorum*, dedicato alla celebrazione dei santi Solutore, Avventore e Ottavio (S. XII, Mutzenbecher, 1962: 41-42)[30], il vescovo Massimo sottolinea la presenza presso la città delle reliquie dei martiri e le sepolture *ad sanctos* praticate già in precedenza, dunque nel corso del IV secolo; una *passio*, datata al VI-VII secolo (Bolgiani, 1997a: 335), parla di *cellula oratoria* che sarebbe stata costruita sulla loro tomba da una devota di nome Giuliana –un *topos* ricorrente, certo, ma convergente con il silenzio al riguardo del vescovo Massimo– sostituita in seguito dal vescovo Vittore, sulla fine del V

[27] Tomba alla cappuccina di II-III secolo Via Bertola (Ferrero, 1903); corso Valdocco, III sec. 1895 (Ferrero, 1895); via Piave 1904 metà del II e i primi decenni del III (Ferrero, 1904; Taborelli, 2002); via Assarotti/via Juvarra, moneta sporadica di Gordiano III (Ferrero, 1896); Via Cernaia, tomba ad inumazione III-IV sec. (Schiaparelli, 1908); cf. anche *infra*, nota 35.

[28] Così il nucleo di 57 sepolture individuata nella zona della stazione di Porta Susa (Promis, 1869: 187; Barocelli, 1928: 82).

[29] Ad esempio in Borgata Cenisia, scoperte nel 1894 (Ferrero, 1895).

[30] Il nome dei santi non compare nel sermone, ma solo nella *inscriptio*, peraltro ritenuta autentica; i tre martiri sono inoltre nominati nel V secolo nel Martirologio Geronimiano (*Acta Sanctorum, Novembris, II, 1*, *XIII kal. Decembris*,145: *Taurinis civitate sanctorum, Octavi Solutoris Adventoris*) e poco dopo da Ennodio di Pavia (*Itinerarium Brigantionis castelli*, in *Magni Felicis Ennodi Opera omnia*, ed. G. Hartel, Vindobonae, 1882 (*CSEL* VI): *Carmina,* I, I, 507-509).

secolo[31], da una grande basilica dotata di atrio, meta di pellegrinaggi (*ampliori spatio miro opere miraque celeritate dignam decoramque basilicam cum atrio, ubi ad ipsorum sanctorum martyrum virtutes universarum provinciarum gloriosissimorum natalem martyrum celebrantes annue conveniunt*, in Mombritius, 1910[32]: 30-31; Chiuso,1887: 243-263). Tra X e XI secolo, durante l'episcopato di Gezone (998-1011; la data spesso indicata del 1006 è ipotetica: Cancian, 2005) i *loca sanctorum martyrum Solutoris, Adventoris et Octavii pene usque ad solum destructa*[33] furono oggetto della fondazione del monastero di S. Solutore (Sergi, 1997: 406), demolito poi nel 1536 nel corso del processo di fortificazione della città[34]; le reliquie venerate furono allora trasferite dapprima nel santuario della Consolata e poi (1575) definitivamente nella chiesa urbana eretta in loro onore.

Le notizie sul monastero medievale, la cui ubicazione *foris prope muros civitatis Taurinensis*[35] è indicata nel progetto per la Cittadella di Francesco Paciotto (1562)[36], nonché in una carta ricostruttiva di Torino nel 1416 (fig. 13)[37], ci assicurano della posizione della chiesa paleocristiana, a sud/ovest della città, fuori porta Segusina. Solo briciole dei livelli archeologici –alcune tombe ad inumazione, con sporadici elementi di corredo, attribuite genericamente al IV-V secolo sono state messe in luce da recenti lavori all'interno del mastio della Cittadella (figg.14-15) (Ratto-Subbrizio, 2012) –sono sopravvissuti alla costruzione delle fortificazioni rinascimentali, avviata nel 1564, e poi alla loro demolizione, iniziata nel periodo napoleonico (1800-1814), e conclusa nel 1856,

[31] Vittore è attestato nel 494 come compagno del viaggio di Epifanio vescovo di Pavia presso il re burgundo Gundebaldo: *Itinerarium Brigantionis castelli*, in *Magni Felicis Ennodi Opera omnia,* ed. G. Hartel, Vindobonae, 1882 (*CSEL* VI), *Carmina*, I, I, 507-509

[32] Il testo fu stampato a Milano in data imprecisata, ma anteriore al 14 settembre 1478; su Mombrizio cf. Spanò Martinelli, 2011.

[33] Cognasso, 1908: 1, doc. 1. Lo stato di degrado delle strutture era stato verosimilmente provocato dalla incursioni saracene e ungare e dallo stato di instabilità della regione nel corso del X secolo: Cancian, 2005.

[34] Il monastero venne demolito nel 1536, per ordine di Francesco I di Francia, per liberare l'area extramuranea a fini strategici: Cognasso. 1959: 187; Signorelli, 1993.

[35] Cognasso, 1908: 11, doc. 4, anno 1031, noto da una copia del XIII sec. (Cancian, 2005).

[36] Il progetto è conservato presso la Biblioteca Reale di Torino.

[37] La data corrisponde all'elevazione in Ducato della Contea di Savoia. La carta venne realizzata da Giuseppe Bagetti (1764-1831: Griseri (1963)) e pubblicata in Paroletti, 1819: tav. I, legenda a pagina 419: l'abbazia di San Solutore è al n° 5.

dalla quale venne risparmiato solo il mastio della Cittadella (Amoretti, 1967; Comoli Mandracci, 1983; Pejrani Baricco et altri, 1991)[38].

Nel suburbio settentrionale, percorso dall'altra grande via di collegamento extraurbano della città, quella verso *Vercellae* e *Mediolanum*, sulla destra e soprattutto sulla sinistra della Dora Riparia, si era sviluppata dalla prima età imperiale un'area funeraria, individuata tra fine Ottocento e primo Novecento in occasione di lavori di urbanizzazione del quartiere, poco e mal documentata, ma certo estesa su un'area assai vasta; sono presenti sepolture a incinerazione e inumazione, datate tra la seconda metà del I e il IV sec. d.C. (Comoli Mandracci, 1983; Ratto et altri, 2012: 101-102; Pejrani Baricco, 2015: 657). Anche in questo caso si deve pensare ad una pluralità di aree funerarie, distribuite dall'area adiacente alle mura fino alla distanza di almeno 800 m, dove in età tardoantica si inserisce una chiesa funeraria, scoperta di recente (fig. 16). Dello scavo (fig. 17) sono state finora pubblicate solo notizie preliminari (Pejrani Baricco-Ratto, 2014; Pejrani Baricco, 2015; per le circostanze dello scavo *ibid*.: 657-658 e nota 4), che riferiscono del ritrovamento di mausolei e recinti funerari grosso modo allineati lungo un fronte orientale (fig. 19) –un edificio absidato con piccolo avancorpo, una struttura ad esedra addossata ad uno spazio circoscritto da murature frammentarie, forse una ulteriore camera funeraria – attribuiti all'avanzato IV secolo; in una fase di poco successiva, sulla fine del IV-inizio del V secolo, gli ultimi due edifici sono interessati dalla costruzione di una chiesa funeraria (fig. 19), che ne recupera in parte le strutture; l'edificio risulta a navata unica, con abside occidentata leggermente approfondita e pareti esterne scandite da lesene; il settore orientale non ha fornito elementi precisi di valutazione (Pejrani Baricco, 2015: 659), ma nella planimetria pubblicata (*ibid*.: 665) viene delineata una sorta di nartece sporgente rispetto ai muri perimetrali, che nell'allestimento museale viene ulteriormente precisato come aperto sull'esterno da un portico a colonne. La chiesa è interamente occupata da tombe a cassa, con le pareti realizzate con materiale laterizio romano, disposte con molta regolarità in tutto lo spazio disponibile; non si è conservato alcun elemento delle coperture, né del piano pavimentale; resti scheletrici sono presenti solo

[38] Sepolture, forse paleocristiane, vennero messe in luce poco dopo la metà dell'Ottocento (1857) insieme con strutture attribuite al monastero, nel corso dei lavori di urbanizzazione dell'area fra via Cernaia e corso Siccardi, a qualche decina di metri dalla Cittadella (Signorelli, 1993). Per l'ipotesi, suggestiva ma priva di riscontri oggettivi, che abbiano fatto parte degli arredi della chiesa paleocristiana due rilievi con figure di santi conservati nel Museo Civico "G.B. Adriani" di Cherasco (Taricco, 1992: 81-82, figg. a pagine 74, 77, 80, 83), realizzati sul retro di due epigrafi romane e attribuiti dubitativamente al VI secolo (Romano, 1994: 153), cf. Cantino Wataghin, 1999b: 24-25.

in alcune tombe, che per lo più appaiono interamente spogliate del loro contenuto. Da questi sintetici dati di scavo muove l'identificazione della chiesa con la memoria del martire Secondo, le cui reliquie, secondo una *passio* (*BHL* 7568) di datazione assai incerta, sarebbero state portate a Torino dal luogo originario di sepoltura, nei pressi di *Victimolae*[39]. La presenza delle reliquie nel suburbio di Torino è nota da fonti dell'XI secolo; nello specifico la Cronaca di Novalesa ne ricorda la traslazione *infra civitatem*, avvenuta nel 906 (*Chronicon Novalicense*, IV, fr. XXV, in Alessio, 1982: 242), mentre diversi documenti attestano per l'XI secolo le condizioni di degrado della basilica di S. Secondo, situata nei pressi della Dora, di cui dopo alterne vicende si perdono le tracce nel tardo medioevo[40]. Il trasferimento delle reliquie, avvenuto sotto la minaccia delle incursioni saracene, avrebbe comportato anche la rimozione totale dei resti dei defunti dalle tombe e l'abbandono della chiesa (Pejrani Baricco, 2015).

Questa ricostruzione lascia aperti molti interrogativi, ai quali è auspicabile possa dare risposta una esauriente relazione di scavo. Senza entrare nel merito dei problemi di lettura delle diverse murature, forse più articolate nel tempo di quanto segnalato, e dei loro rapporti, ci limitiamo qui a rilevare che l'identificazione della chiesa paleocristiana con quella nella quale si sviluppò il culto di san Secondo a seguito della presenza delle sue reliquie non ha a suo sostegno alcun elemento esplicito, non potendosi considerare tale il fatto che sia questa sia la chiesa messa in luce dagli scavi si trovino nel suburbio settentrionale della città, percorso dal fiume Dora; d'altro canto la traslazione delle reliquie del martire non può essere avvenuta prima dell'alto medioevo, mentre la chiesa paleocristiana presenta chiari segni di abbandono intorno al VII secolo, quando si registra ovunque la definitiva affermazione della prassi delle sepolture nel contesto urbano, con la conseguente dismissione dei siti non legati a specifiche memorie martiriali. Nel caso in questione, queste sono escluse dall'assenza di tracce di apprestamenti liturgici (Pejrani Baricco, 2015: 659), confermata dalla disposizione delle tombe, tanto nella navata che nell'abside. Più che ad una ipotetica traslazione, che avrebbe interessato tutte le sepolture presenti nell'area, la loro spoliazione sistematica, configurabile come "bonifica" del terreno,

[39] *Passio sancti Secundi martyris ac ducis*, in *Acta Sanctorum, Augusti, V, Die vigesima sexta*: 797; il testo è datato tra VI e IX secolo in Casartelli Novelli, 1970: 624. Il sito di *Victimolae* è localizzato nei pressi di Salussola (Biella) (Pantò, 1990-1991).

[40] Cantino Wataghin, 1999a: 26; Pejrani Baricco, 2015: 661-662. Non è evidentemente possibile dare troppo credito alla pianta nella quale il Bagetti ricostruisce la città nel 1416, nella quale la chiesa di San Secondo è collocata sulla riva destra della Dora, ma meriterebbe indagare sulle fonti del Bagetti, che da ingegnere e topografo militare non era uso a servirsi della fantasia (Griseri, 1963).

è verosimilmente da attribuire alla realizzazione di un impianto industriale nell'ambito degli interventi di urbanizzazione del quartiere più sopra ricordati.

Il quadro delle presenze cristiane in contesto funerario è completato da un nucleo di sepolture individuato alla fine degli anni ottanta del secolo scorso nel cortile di Palazzo Carignano, assai prossime dunque alle mura, all'esterno del loro tratto orientale non lontano dalla Porta Decumana (Filippi, 1991). Non è possibile precisare quanto vasta fosse in origine la necropoli, di cui rimangano 24 tombe e che i dati disponibili indicano formarsi nel III secolo –datazione che potrebbe spiegare la prossimità alle mura (Cantino Wataghin, in Cantino Wataghin-Lambert, 1998: 103)– e proseguire fino al V[41]. Alla fine del IV-inizio del V secolo viene datata una tomba (T11) (fig. 20)[42], occupata peraltro da più individui adulti e dunque di uso verosimilmente prolungato, all'interno della quale sono stati rinvenuti un gruzzoletto di monete, la più recente databile al IV-V secolo (Barello, 2019: 103), che ne ha suggerito la datazione, e un anello in bronzo con cristogramma (fig. 21), segno evidente dell'adesione del portatore al cristianesimo (Besana, 2016: 49, n° 24). Anche in questo caso non mancano problemi: la tomba è multipla, configurandosi come un sepolcro familiare, ma lo stato di conservazione non ha permesso di precisare una sequenza di inumazioni, né il nesso fra gruzzolo e anello con cristogramma, la cui contestualità rimane un'ipotesi. Merita comunque sottolineare come la sepoltura in un contesto cristiano, per quanto praticata, come attesta Massimo, non fosse l'unica scelta possibile per un membro della comunità. Da rilevare ancora che come segno di appartenenza cristiana l'anello rimane isolato nel panorama torinese, nel quale le testimonianze materiali al riguardo sono del tutto assenti; se si tratti di una assenza all'origine o del frutto di una dispersione dei manufatti, è difficile dire: certamente dislocata è l'epigrafe funeraria di una *honesta puella*, di cui malgrado le lacune si coglie il formulario cristiano, ritrovata nel 1914 in piena area urbana e ora dispersa (Assandria, 1915; Besana, 2016: 39-40, n° 14), ma colpisce, ad esempio, il vuoto completo di testimonianze che si registra nella classe dei sarcofagi. L'unico esemplare presente a Torino è reimpiegato in un monumento funebre di fine '800 del Cimitero Generale ed è di verosimile

[41] Da ricordare che all'esterno della Porta Decumana sono state individuate anche altre sepolture, datate al IV-V secolo, che sembrano invadere anche parte delle sedi stradali (Filippi-Levati, 1993).

[42] Con grande cortesia e disponibilità Stefania Ratto, funzionario archeologo della Soprintendenza Archeologia, belle arti e paesaggio per la città metropolitana di Torino, mi ha messo a disposizione i dati di archivio relativi alla sepoltura, autorizzandomi ad utilizzarli nel presente contesto: è con piacere che la ringrazio vivamente della collaborazione.

provenienza romana, acquisito espressamente in vista di questo riuso (Cantino Wataghin, 2013).

Osservazioni conclusive

Da quanto detto, appare chiaro che il quadro offerto dall'archeologia della città nel periodo che ruota intorno all'episcopato di Massimo presenta più interrogativi che certezze, e che anche quelle che appaiono tali sono soggette a variabili interpretative non trascurabili.

Il solo dato incontestabile è il definirsi progressivo di una topografia cristiana, articolata su una *ecclesia* urbana ed un numero variabile di chiese funerarie e di luoghi di culto martiriali, a loro volta punti di aggregazione delle sepolture, fuori dalle mura, normalmente in contesti funerari già esistenti e a margine delle principali vie di accesso alla città: in questo caso, della via per e dalle Gallie ad Ovest, della via per e da *Vercellae* e Milano a Nord. Il fatto risponde alle pratiche liturgiche e devozionali del tempo ed è conforme a quanto accertato da tempo per la grande maggioranza dei centri diocesani; anche l'ubicazione della *ecclesia* nel contesto urbano risponde a parametri noti, non nella sua prossimità al teatro, ma nella sua relazione con un settore della città di sicura vitalità in età tardo antica in ragione della sua prossimità alla porta settentrionale[43]. Non è dunque particolarmente significativo nei confronti della comunità cristiana di Torino, alla cui dinamiche di sviluppo e alle cui caratteristiche rimandano piuttosto alcuni aspetti specifici. Da Massimo possiamo dedurre che la comunità, di cui egli è il primo vescovo noto –con un ritardo di anni rispetto ai tempi di costituzione di altre diocesi dell'Italia settentrionale, a partire dalla vicina Vercelli– pur non essendo di formazione particolarmente precoce, per quanto in dimensioni ridotte dovette esistere almeno nei decenni iniziali del IV secolo, per poter conservar memoria dei martiri Solutore, Avventore e Ottavio e della loro sepoltura. Ma sempre da Massimo emerge che la loro venerazione e la pratica della sepoltura *ad sanctos* non si erano tradotte in strutture particolari, che nemmeno Massimo peraltro decide di monumentalizzare: come si è ricordato, sarà solo quasi un secolo dopo che la *dignam decoramque basilicam cum atrio* verrà costruita dal vescovo Vittore. Una mancanza di iniziativa da

[43] Le dimensioni modeste della città non consentono di stabilire una antinomia centro-periferia, alla quale si è spesso ricorsi nell'analisi dell'ubicazione della cattedrale: cf. Cantino Wataghin, 2015: 321-323.

parte del vescovo o un limite delle risorse della Chiesa locale, indirizzate verso altre priorità? Una risposta è difficile, soprattutto a fronte delle incertezze che riguardano i tempi e i modi di sviluppo della chiesa episcopale; ma è innegabile che nel panorama dell'architettura paleocristiana tra IV e V secolo la basilica portata in luce dagli scavi rivela significativi limiti di impegno, evidenti non tanto nel reimpiego di materiali, pratica del tutto corrente al tempo, quanto nella modestia del suolo e nell'apparente assenza di un decoro parietale. Sono limiti da non trascurare, anche più significativi se ammettiamo l'ipotesi che la sua costruzione sia già un segno di affermazione della comunità e non del suo primo manifestarsi. In ogni caso, l'espansione della basilica in un gruppo episcopale articolato non è immediato[44]; sembra ormai insostenibile l'appartenenza della situazione torinese al gruppo –peraltro tutt'altro che omogeneo– delle "cattedrali doppie" paleocristiane nella quale l'aveva inserita Verzone (Verzone, 1942)[45]. Pur con tutte le riserve, le evidenze archeologiche sembrano suggerire, diversamente da quanto affermato anche recentemente (Aimone, 2010: 25), un cammino lento, non così agevole, di quella che in termini un po' militareschi è stata chiamata la "conquista cristiana dello spazio" (Perrin, 1995); questo induce a riflettere sulle modalità e sui tempi di affermazione del cristianesimo nella città. È stato rilevato da tempo come dalla predicazione di Massimo emerga il quadro di una comunità cristiana in divenire, della quale i *possessores* rappresentano gli interlocutori privilegiati del vescovo per la loro capacità di affiancarne l'opera nel processo di conversione (Zangara, 1995: 52). Lo svolgimento a Torino del concilio del 398 ha forse indotto a sopravvalutazioni, che hanno inciso anche sull'interpretazione dei resti archeologici. È verosimile che ad esso abbia partecipato non più di una ventina di vescovi (Munier, 1998: 186); un numero modesto, che non esigeva grandi spazi per le riunioni, a fronte del quale l'invito del vescovo Massimo alla comunità torinese perché ne assicurasse l'ospitalità (S. XXI, Mutzenbecher, 1962: 79-81) può essere un indice delle scarse risorse, anche strutturali, della sua Chiesa. D'altro canto, la sua convocazione si deve ad una iniziativa di Ambrogio ed anche se non è sicuro che il suo successore Simpliciano l'abbia presieduta (Munier, 1998: 182-183; contra Bolgiani, 1997b: 270), il ruolo della cattedra milanese è determinante nello sforzo di ricomposizione dei conflitti interni dell'episcopato delle Gallie, con una prudenza di cui pare frutto la scelta di Torino come luogo dell'incon-

[44] Su questo, cf. Cantino Wataghin, 2015: 323-326.

[45] Sul problema delle "cattedrali doppie" rinviamo al tuttora attuale dossier *Les "églises doubles" et les "familles d'églises"*, *Antiquité Tardive*, 4 (1996): 19-234.

tro: città al centro di un'area geografica per tradizione strettamente legata alla Gallia, i cui limiti amministrativi si trovano d'altronde a breve distanza[46], diocesi estesa a territori alpini della Gallia, nonché di recente costituzione, tale dunque da non dare ombra, retta da una personalità certamente determinata, ma non compromessa con alcuna delle parti in conflitto, come Massimo (Bolgiani, 1997b; Munier, 1998). Una scelta dunque di opportunità, da cui sarebbe ingiustificato trarre deduzioni troppo puntuali sul prestigio goduto dal vescovo di Torino presso l'espicopato contemporaneo e sulla consistenza e il ruolo della comunità di cui fu pastore (Zangara, 1995: 49-54) e ancor più sulle sue strutture materiali.

gisella.cantino@gmail.com

Bibliografia

Aimone, M. (2010). "Le antiche cattedrali di Torino: gli edifici e i loro committenti", in E.Castelnuovo, E. Pagella (a cura di), *Torino: prima capitale d'Italia*, Roma, 23-33.

Aimone, M. (2011). "L'*insula episcopalis* del Salvatore", in L. Cervellin, N. Maffioli (a cura di), *Il Museo Diocesano di Torino. Catalogo storico-artistico*, Torino, 27-39.

Alessio, G. C. (1982, II ed.). *Cronaca di Novalesa*, Torino.

Amoretti, G. (1967). "Torino nel suo sviluppo dalla città romana alla piazzaforte militare settecentesca", *Armi antiche*, 14, 151-178.

Assandria, G. (1915). "Lapide cristiana ed antichità romane rinvenute in Torino durante l'anno 1914", *Notizie degli scavi di antichità*, 61-64.

[46] Kruta, 1998; Lavizzari Pedrazzini, 2003, sulla assoluta prevalenza della terra sigillata sudgallica negli strati torinesi di età flavia; Bolgiani, 1997a, sull'estensione della diocesi di Torino alla valle transalpina della Moriana e sulla possibile valenza del culto di S. Giovanni Battista, precoce in Gallia in ragione del suo legame con S. Martino (Beaujard 2000: passim), Casiraghi, 2001; per la *statio* della *quadraesima Galliarum* localizzata e individuata nei pressi di Avigliana, Betori-Mennella, 2002; notizie su ulteriori ritrovamenti nell'area in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte. Notiziario*, *passim*.

Ballardini, A. (2007). "*Taurini mater totius episcopatus ecclesia*: il complesso cattedrale di Torino in età carolingia" in A. C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: La Chiesa e Palazzo, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di Studi, Parma, 20-24 settembre 2005*, Milano-Parma, 142-155.

Barello, F. (2019)."*Augusta Taurinorum*. Archeologia urbana e rinvenimenti numismatici", in S. Frey-Kupper, C. Stannard, N. Wolfe-Jacot (a cura di), *Contexts and the Contextualization of Coin Finds. Proceedings of the Sixth International Colloquium of the Swiss Group for the Study of Coin Finds (Geneva, March 5th-7th 2010)*, Lausanne, 95-110.

Barocelli, P. (1928). "Sepolcri d'età romana scoperti in Piemonte", *Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti*, XII/3-4, 80-82.

Baudi di Vesme, B., Durando, E., Gabotto, F. (1900). *Carte inedite o sparse dei signori e luoghi del Pinerolese fino al 1300*, Pinerolo.

Beaujard, B. (2000). *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle*, Paris.

Besana, E. (a cura di) (2016). "Augusta Taurinorum et Segusio", in G. Mennella (coord.), *Regio XI. Transpadana usque ad Ticinum. Augusta Praetoria – Augusta Taurinorum – Eporedia – Forum Vibii Caburrum – Novaria – Vercellae. Inscriptiones christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*, n.s. 17, Bari, 29-49.

Betori A., Mennella G. (2002). "La «Quadragesima Galliarum» *ad Fines Cottii*", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 19, 13-28.

Biddle, M., Hudson, P. (1973). *The Future of London Past*, Worcester.

Bolgiani, F. (1997a)."La diocesi di Torino nel secolo V. La leggenda della legione tebea. La primazia di Giovanni Battista", in G. Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I. *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 315-342.

Bolgiani, F. (1997b). "Sant'Ambrogio, Massimo di Torino e la sinodo del 398", in G. Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I. *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 270-277.

Brecciaroli Taborelli, L. (2004). "«per gli antichi monumenti patrii e pel decoro del paese». Osservazioni sul teatro romano di Torino", *Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte*, 20, 53-76.

Brecciaroli Taborelli, L., Gabucci, A. (2007). "Le mura e il teatro di Augusta Taurinorum: sequenze stratigrafiche e dati cronologici", in L. Brecciaroli Taborelli (a cura di), *Forme e tempi dell'urbanizzazione nella Cisalpina (II secolo a.C. – I secolo d.C.). Atti delle Giornate di studio, Torino 4-6 maggio 2006*, Firenze, 243-259.

Brogiolo, G. P. (a cura di) (1984). *Archeologia urbana in Lombardia*, Modena.

Brogiolo, G. P. (1993). *Brescia altomedievale*, Mantova.

Brogiolo, G. P. (a cura di) (1994). *Edilizia residenziale tra V e VII secolo. 4° seminario sul tardoantico e l'altomedioevo in Italia centrosettentrionale, Monte Barro-Galbiate (Lecco) 2-4 settembre 1993*, Mantova.

Brogiolo, G. P. (2000)."Urbana, archeologia", in R. Francovich, D. Manacorda (a cura di), *Dizionario di archeologia*, Roma-Bari, 350-355.

Cancian, P. (1997). "Il testamento di Landolfo: edizione critica", in G. Casiraghi (a cura di), *Il rifugio del vescovo. Testona e Moncalieri nella Diocesi medievale di Torino*, Torino, 31-43.

Cancian, P. (2005). "L'abbazia torinese di S. Solutore: origini, rapporti, sviluppi patrimoniali", *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, CIII, 325-400 (distribuito in formato digitale da *Reti Medievali*).

Cantino Wataghin, G. (1997)."Le indicazioni dei reperti di scavo", in G. Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I. *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 371-378.

Cantino Wataghin, G. (1999a). "Dinamiche della cristianizzazione nella diocesi di Torino: le testimonianze archeologiche", in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino. Torino, 13-14 marzo 1998*, Torino, 18-49.

Cantino Wataghin, G. (1999b), "The Ideology of urban Burials", in Brogiolo G. P., Ward Perkins B. (eds.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 147-163.

Cantino Wataghin, G. (2013)."Il monumento funebre di Federico Pastoris: un esempio di reimpiego del secondo Ottocento piemontese", in *Ars auro gemmisque prior. Mélanges en hommage à Jean-Pierre Caillet*, Turnhout, 1-7.

Cantino Wataghin, G. (2015). "*Ecclesiae aedificantur, dedicantur, implentur* (Aug. *Serm*.336.3). La «cattedrale» paleocristiana: costanti e variabili tra IV e VI secolo, tra isole e terraferma", in R. Martorelli, A. Piras, P. G. Spanu (a cura di), *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi. Atti XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Cagliari – Sant'Antioco 23-27 settembre 2014*, Cagliari, 317-340.

Cantino Wataghin, G., Guyon, J. (2007). "Tempi e modi di formazione dei gruppi episcopali in Italia Annonaria e Provenza", in M. Marcenaro (a cura di), *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di*

Ponente e Provenza. Convegno Internazionale e Tavola Rotonda (Albenga 21-23 settembre 2006), Genova-Albenga, 285-325.

Cantino Wataghin, G., Lambert, C. (1998)."Sepolture e città, l'Italia settentrionale tra IV e VIII secolo", in G. P. Brogiolo, G. Cantino Wataghin (a cura di), *Sepolture tra IV e VIII secolo. 7° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centrosettentrionale, Gardone Riviera 24-26 ottobre 1996*, Mantova, 89-114.

Casartelli Novelli, S. (1970)."Le fabbriche della cattedrale di Torino dall'età paleocristiana all'alto medioevo", *Studi Medievali*, s. III, XI, 616-658.

Casartelli Novelli, S. (1974). *La diocesi di Torino. Corpus della scultura altomedievale, VI*, Spoleto.

Casiraghi, G. (1997a). "Cenni storici sull'antica cattedrale di Torino e la canonica del Salvatore", *Archivio teologico Torinese*, 3, 69-83.

Casiraghi, G. (1997b). "Religione, cultura e società: San Pietro «de curte Ducis», monasteri e chiese", in G. Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I. *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 363-371.

Casiraghi, G. (2001). "L'organizzazione ecclesiastica nelle valli di Susa e di Moriana dall'VIII al X secolo", *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, XCIX, 363-359.

Cavallari Murat, A. (a cura di) (1968). *Forma urbana e architettura di Torino barocca*, Torino.

Chiuso, T. (1887). *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, Torino.

Cognasso, F. (a cura di) (1908). *Cartario dell'abazia di San Solutore di Torino*, Pinerolo.

Cognasso, F. (1959). *Storia di Torino*, Milano.

Comoli Mandracci, V. (1983). *Le città nella storia d'Italia. Torino*, Bari.

Cracco Ruggini, L. (2003). "Torino fra Antichità e Alto Medioevo", in L. Mercando (a cura di), *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino, 11-35.

Crosetto, A. (1998). "Croci e intrecci: la scultura altomedievale", in L. Mercando, E. Micheletto (a cura di), *Archeologia in Piemonte*. III, *Il medioevo*, Torino, 209-232.

Crosetto, A. (2001). "Decorazioni scultoree dalle chiese rurali del Piemonte altomedievale (VII-VIII secolo)", in G. P. Brogiolo (a cura di), *Le chiese rurali*

tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale. 8° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia settentrionale, Garda 8-10 aprile 2000, Mantova, 55-62.

Crosetto, A. (2005). "Una traccia: la produzione scultorea della piena età carolingia in Piemonte", in R. Salvarani, G. Andenna, G. P. Brogiolo (a cura di), *Alle origini del romanico. Monasteri, edifici religiosi, committenza tra storia e archeologia*, *Atti delle III Giornate di Studi Medievali (Castiglione delle Stiviere, 25-27 Settembre 2003)*,Brescia, 165-188.

Devos Y., Veydaghs, L., Degreeve, A., Modrie, S. (2011). "Unravelling urban stratigraphy: integrating soil micromorphology, physico-chemical analyses and phytolith studies to understand the early urban development of Brussels (Belgium)", *Medieval and Modern Matters*, 2, 51-76.

Ferrero, E. (1895). "Torino. Tomba romana scoperta entro l'abitato", *Notizie degli scavi di antichità*, 401.

Ferrero, E. (1896). "Sepolture dell'età romana", *Notizie degli scavi di antichità*, 119.

Ferrero, E. (1903). "Torino. Tomba scoperta dentro la città", *Notizie degli scavi di antichità*, 99.

Ferrero, E. (1904). "Tomba dell'età romana scoperta nella città", *Notizie degli scavi di antichità*, 355-360.

Filippi, F. (1982). "Risultati e significato di un intervento archeologico in Piazza Castello a Torino", in S. Pettenati, R. Bordone (a cura di), *Torino nel basso medioevo: castello, uomini, oggetti (Catalogo della mostra, Palazzo Madama 1982)*, Torino, 63-87.

Filippi, F. (1991)."Palazzo Carignano di Torino. Nota preliminare sullo scavo (1985-1990) e appunti sull'archeologia della città", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 10, 13-41.

Filippi, F., Levati, P. (1993)."Torino, area di Palazzo Madama. Complemento dell'indagine archeologica urbana", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 11, 287-290.

Fiocchi Nicolai, V. (2003). "Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità edaltomedioevo", in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, *Atti della L Settimana CISAM (Spoleto, 4-8 aprile 2002)*, Spoleto, 921-970.

Gabucci, A. (2009). "Torino, via Valeggio, corredo della tomba 1", in *Luxus. Il piacere della vita nella Roma imperiale*, 506.

Gandino, G. (1997). "Il testamento di Landolfo come affermazione di autocoscienza vescovile", in G. Casiraghi (a cura di), *Il rifugio del vescovo. Testona e Moncalieri nella diocesi medievale di Torino*, Torino, 15-29.

Gauthier, N. (2014)."Christianisation et espace urbain", in F. Prévot, M. Gaillard, N. Gauthier (a cura di), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle*, XVI, *Quarante ans d'enquête (1972-2012)*, 2, Paris, 359-399.

Gazzera, C. (1849). *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte e della inedita epigrafe di Rustico Vescovo di Torino*, Torino.

Gelichi, S. (2002). "Ricerca archeologica. Lo scavo nei contesti urbani", Enciclopedia Treccani on line, Il mondo dell'archeologia.

Giuseppe Francesco Meyranesio (1863). *Pedemontium sacrum*, in *Historiae Patriae Monumenta*, Tomo XI. *Scriptores*, IV, Torino.

Griseri, A. (1963). "Bagetti, Giuseppe Pietro", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 5.

Hudson, P. (1981). *Archeologia urbana e programmazione della ricerca: l'esempio di Pavia*, Firenze.

Kitzinger, E. (1973). "World Map and Fortune's Wheel: a Medieval Mosaic Floor in Turin", *Proceedings of the American Philosophical Society*, CXVII, 344-373.

Kruta, V. (1998). "Directions des échanges entre l'Italie septentrionale et les régions transalpines du VI^e au III^e siècle av. J.-C.", in G. Sena Chiesa, E. Arslan (a cura di), *Optima via. Postumia: storia e archeologia di una grande strada romana alle radici dell'Europa. Atti del convegno internazionale di studi (Cremona, 13-15 giugno 1996)*, Cremona, 29-34.

La Rocca, C. (1987). "Archeologia urbana e archeologia in città", *Segusium*, 24, 57-68.

Lambert, C. (1997). "Le sepolture in urbe nella norma e nella prassi (tarda antichità e alto medioevo)", in L. Paroli (a cura di), *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda, Atti del convegno (Ascoli Piceno, 6-7 ottobre 1995)*, Firenze, 285-293.

Lavizzari Pedrazzini, M. P. (2003)."Osservazioni in margine alla terra sigillata gallica rinvenuta a Torino", in L. Mercando (a cura di), *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino, 246-257.

Longhi, A., Morgantini, F. (2012). "La manica Nuova di Palazzo Reale. Un edificio nel rinnovamento urbano e nel delicato rapporto con gli insediamenti

antichi", in P. Astrua, E. Spantigati (a cura di), *La Galleria Sabauda di Torino. Dal Collegio dei Nobili alla Manica Nuova di Palazzo Reale*, Torino, 60-89.

Maetzke, G. (1986). "Fonte archeologia e processo socioculturale", in G. Donato, W. Hensel, S. Tabaczyński (a cura di), *Teoria e pratica della ricerca archeologica. I. Premesse metodologiche*, Torino, 261-321.

Manacorda, D. (2001). *Crypta Balbi: archeologia e storia di un paesaggio urbano*, Milano.

Mercando, L. (a cura di) (2003a). *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino.

Mercando, L. (2003b). "Il recupero del passato", in L. Mercando (a cura di), *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino, 37-83.

Mercando, L. (2003c). "Notizie degli scavi recenti", in L. Mercando (a cura di), *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino, 214-245.

Mombritius, B. (1910). *Sanctuarium seu Vitæ sanctorum,* novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses, I-II, Parisiis (rist. anast. Hildesheim 1979).

Momo, M., Momo, C. (2011), "La Chiesa inferiore", in L. Cervellin, N. Maffioli (a cura di), *Il Museo Diocesano di Torino. Catalogo storico-artistico*, Torino, 16-25.

Munier, Ch. (1998)."La pratique conciliare à la fin du IV^{e} siècle dans les Gaules et en Italie du Nord", in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (Torino, 13-14 marzo 1998)*, Torino, 182-202.

Mutzenbecher, A. (a cura di) (1962). *Maximi episcopi Taurinensis sermones. Collectionem Sermonum Antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis*, Turnhout (CCSL XXIII).

Pantò, G. (1990-1991). "Il Biellese tra cristianizzazione e migrazioni barbariche", *Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti*, n.s., XLIV, 59-89

Pantò, G. (1996). "La ceramica in Piemonte tra la fine del VI e il X secolo", in G. P. Brogiolo, S. Gelichi (a cura di), *Le ceramiche altomedievali (fine VI-X secolo) in Italia settentrionale: produzione e commerci, 6° seminario sul tardoantico e l'altomedioevo in Italia settentrionale (Monte Barro – Galbiate, Lecco, 21-22 aprile 1995*), Mantova.

Pantò, G. (2003). "Produzione e consumi di ceramiche in età longobarda a Torino", in L. Mercando (a cura di), *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino, 319-331.

Pantò, G. (2004). "Ceramiche altomedievali dai nuovi scavi di Torino", in S. Patitucci Uggeri, *La ceramica altomedievale in Italia*, Firenze, 37-58.

Paroletti, M. (1819). *Turin et ses curiosités, ou, Description historique de tout ce que cette capitale offre de remarquable dans ses monumens, ses édifices et ses environs*, Turin.

Pejrani Baricco, L. (1998). "La basilica del Salvatore e la cattedrale di Torino: considerazioni su uno scavo in corso", in L. Mercando, E. Micheletto (a cura di), *Archeologia in Piemonte, III,Il medioevo*, Torino, 133-149.

Pejrani Baricco, L. (2003)."L'isolato del complesso episcopale fino all'età longobarda", in L. Mercando (a cura di), *Archeologia a Torino. Dall'età preromana all'Alto Medioevo*, Torino, 301-317.

Pejrani Baricco, L. (a cura di) (2004). *Presenze longobarde. Collegno nell'alto medioevo*, Torino.

Pejrani Baricco, L. (2006). "L'indagine archeologica di piazza San Carlo a Torino", *Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte*, 21, 119-152.

Pejrani Baricco, L. (2015). "Un inedito complesso cimiteriale suburbano della Torino paleocristiana", in R. Martorelli, A. Piras, P. G. Spanu (a cura di), *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi. Atti XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Cagliari – Sant'Antioco 23-27 settembre 2014*, Cagliari, 657-666.

Pejrani Baricco, M. Brondino, M. Subbrizio (1991), "Torino. Rinvenimento di strutture della Cittadella", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 10, 221-223.

Pejrani Baricco, L., Ratto, S. (2014). "L'inattesa scoperta di una chiesa paleocristiana", *Rivista MuseoTorino*, 7, 10-12 (www.museotorino.it).

Perrin, M.-Y. (1995). "Le nouveau style missionaire: la conquête de l'espace et du temps", in Ch. Pietri, L. Pietri (a cura di), *Histoire du christianisme*, 2, *Naissance d'une chrétienté*, Paris, 585-621.

Picard, J.-Ch. (1988). *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome.

Pietri, Ch., Pietri, L. (ed.) (2000). *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, École française de Rome, vol. II, Roma.

Promis, C. (1869). *Storia dell'antica Torino: Julia Augusta Taurinorum scritta sulla fede de' vetusti autori e delle sue iscrizioni e mura*, Torino.

Randsborg K. (2000). "L'archeologia e la realtà materiale creata dall'uomo", in N. Terrenato (dir.), *Archeologia teorica*, *X Ciclo di Lezioni sulla Ricerca Applicata in Archeologia (Certosa di Pontignano, Siena 2001)*, Firenze, 171-188.

Ratto, S., Giorcelli, S., Ferrarese Lupi, A. (2012). "Una nuova stele funeraria da Torino, corso Palermo", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 27, 101-106.

Ratto, S., Subbrizio, M. (2012), "Torino. Mastio della Cittadella. Tombe di età romana", *Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte,* 27, 304-307.

Renfrew, C., Bahn, P. (1991).*Archaeology.Theories, Methods and Practice*, London.

Rizzo, G. E. (1910). "Torino. Scoperta di antichità barbariche", *Notizie degli scavi di antichità*, ser. V, VII, 193-198.

Roda, S., Bolgiani, F., Gallina, M., (1997). "La città nell'alto medioevo e nel quadro del regno Italico", in G, Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I, *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 297-347.

Romano, G. (a cura di) (1990). *Domenico della Rovere e il Duomo nuovo di Torino. Rinascimento a Roma e in Piemonte*, Torino.

Romano, G. (a cura di) (1994). *Piemonte romanico*, Torino.

Rondolino, F. (1898). *Il Duomo di Torino illustrato*, Torino.

Rugo, P. (1980). *Le iscrizioni dei secoli VI-VII-VIIl esistenti in Italia*, V, Cittadella.

Sannazaro, M. (2013). "Aubald duca di Torino? Considerazioni sopra una testimonianza epigrafica dagli scavi di S. Salvatore", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 28, 119-128.

Savio, F. (1898). *Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte*, Torino.

Schiaparelli, E. (1908). "Torino. Tomba romana scoperta entro la città", *Notizie degli scavi di antichità*, ser. V, V, 341.

Segre Montel, C. (1997). "L'arte in città: il mosaico pavimentale del Duomo", in G. Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I. *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 579-584.

Sergi G., (1997). "Da Claudio a Landolfo: l'episcopato come nucleo di potenzialità politiche e come fulcro culturale", in G. Sergi (a cura di), *Storia di Torino*, I. *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, 402-408.

Sergi, G. (a cura di), (1997). *Storia di Torino*, I, *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino.

Signorelli, B. (1993). "Documenti sull'antica basilica dei SS. Solutore, Avventore ed Ottavio", *Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti*, XLVI, 155-164.

Solero, S. (1956). *Il Duomo di Torino e la R. Cappella della Sindone*, Pinerolo.

Spanò Martinelli, S. (2011). "Mombrizio, Bonino", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 75.

Taborelli, L. (2002). "Torino - Tomba dell'età romana scoperta nella città: il corredo vitreo", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 19, 29-40.

Taramelli, A. (1900). "Resti dell'antico teatro di Augusta Taurinorum", *Notizie degli scavi di antichità*, 3-6.

Taricco, B. (1992). *Il Museo Civico "Giovan Battista Adriani" di Cherasco*, Cherasco.

Terrenato N. (2000). "Postprocessuale, archeologia", in R. Francovich, D. Manacorda (dir.), *Dizionario di Archeologia*, Roma-Bari, 220-222.

Toesca, P. (1910). "Vicende di un'antica chiesa di Torino. Scavi e scoperte", *Bollettino d'arte*, IV, 1-16.

Uggé, S. (2013). "Il fonte battesimale", in E. Micheletto (a cura di), *La cattedrale di Alba. Archeologia di un cantiere*, Firenze, 83-93.

Vacchetta, G. (1917). "Tombe romane scoperte in Torino il 15 maggio 1906", *Atti della Società piemontese di archeologia e belle arti*,VIII, 174-177.

Verslype L., Brulet, R. (a cura di) (2004). *Terres Noires. Actes de la table ronde internationale tenue à Louvain-la-Neuve, les 09-10 novembre 2001*, Louvain-la-Neuve.

Verzone, P. (1942). *L'architettura religiosa dell'alto Medioevo nell'Italia settentrionale*, Milano.

Von Hessen, O. (1962-1963), "I nastri decorativi aurei della ricca tomba femminile longobarda di Torino-Lingotto", *Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti*, n.s., XVI-XVII, 32-34.

Zangara, V. (1992). "I «mandata» divini nella predicazione di Massimo di Torino", *Annali di storia dell'esegesi*, 9, 493-518.

Zangara, V. (1995). “San Massimo di Torino”, en G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano (eds.), Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V, Turín, 48-59.

Immagini

Fig. 1: Veduta aerea del centro di Torino, in sovrapposizione la città romana (da https://www.museotorino.it/view/s/cfdfa121456f4f7486081321c76fe5b4)

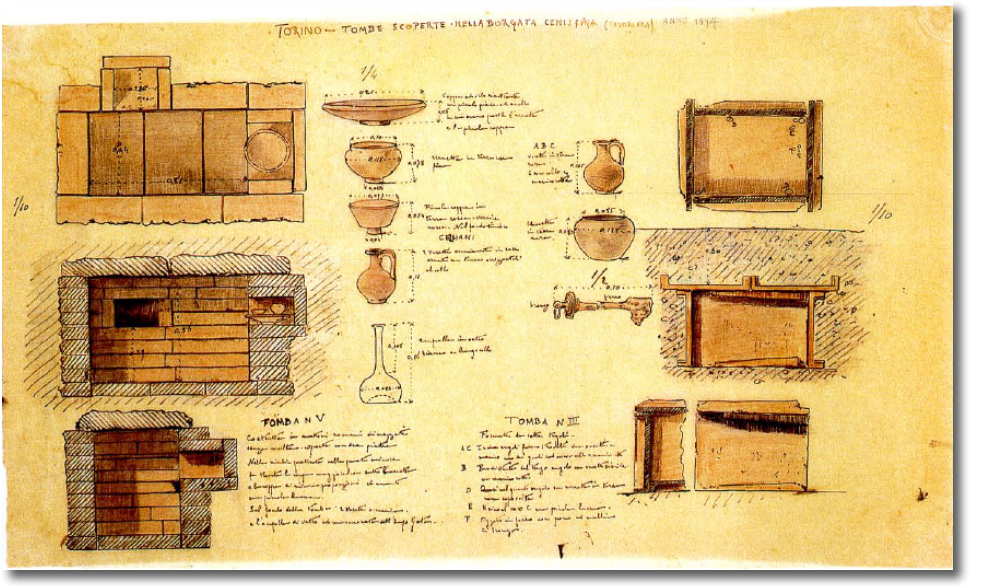

Fig. 2: Rilievo di C. Bertea delle tombe ritrovate in Borgata Cenisia (da Mercando, 2003a: tav. V)

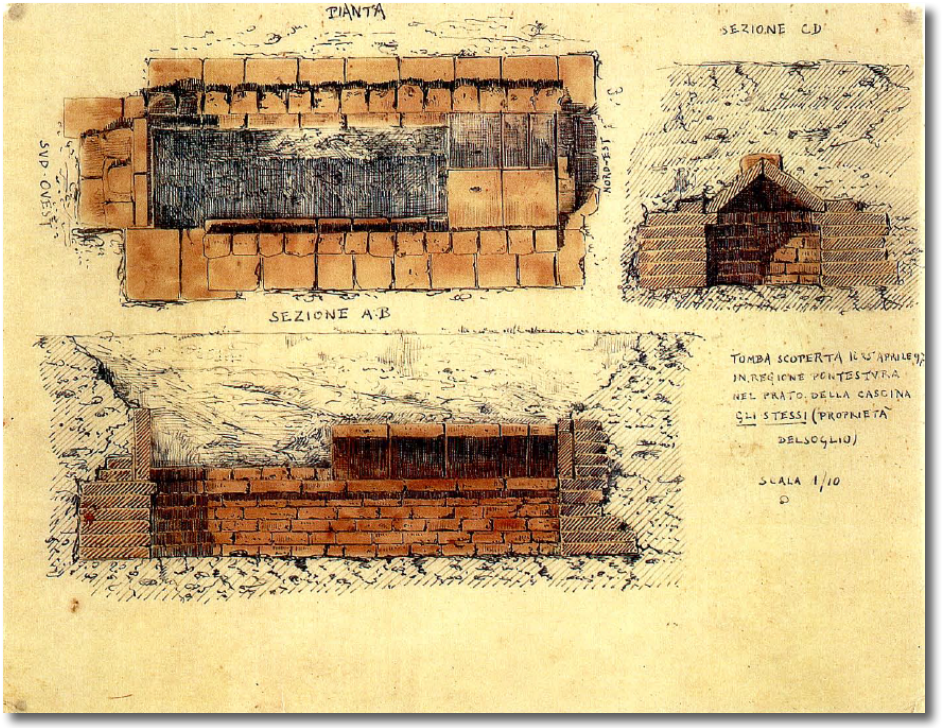

Fig. 3: Pianta e sezione della tomba ritrovata in Regione Pontestura (1897) (da Mercando, 2003a: tav. VI)

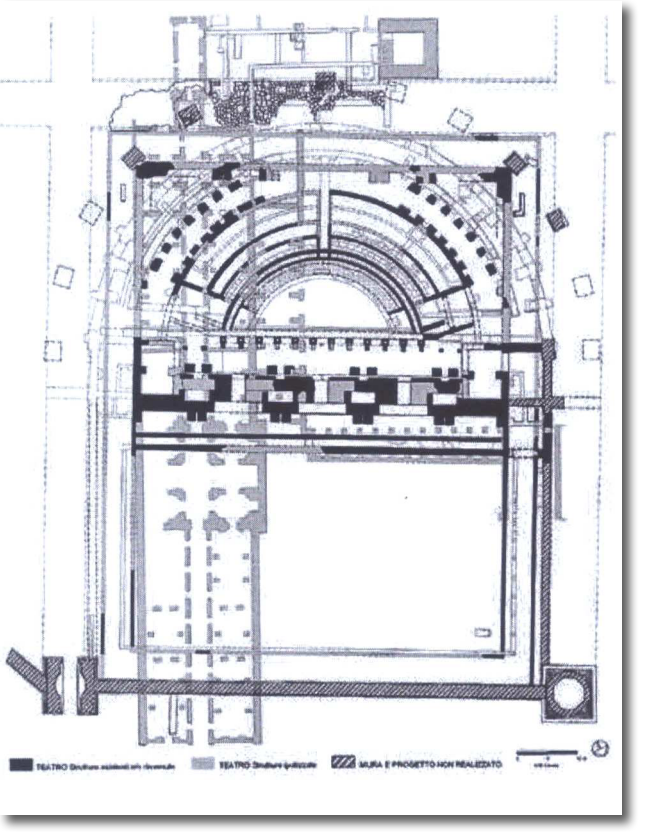

Fig. 4: Il teatro romano (fasi 2-3); in filigrana la Manica Nuova di Palazzo Reale (da Brecciaroli Taborelli-Gabucci, 2004: fig. 12)

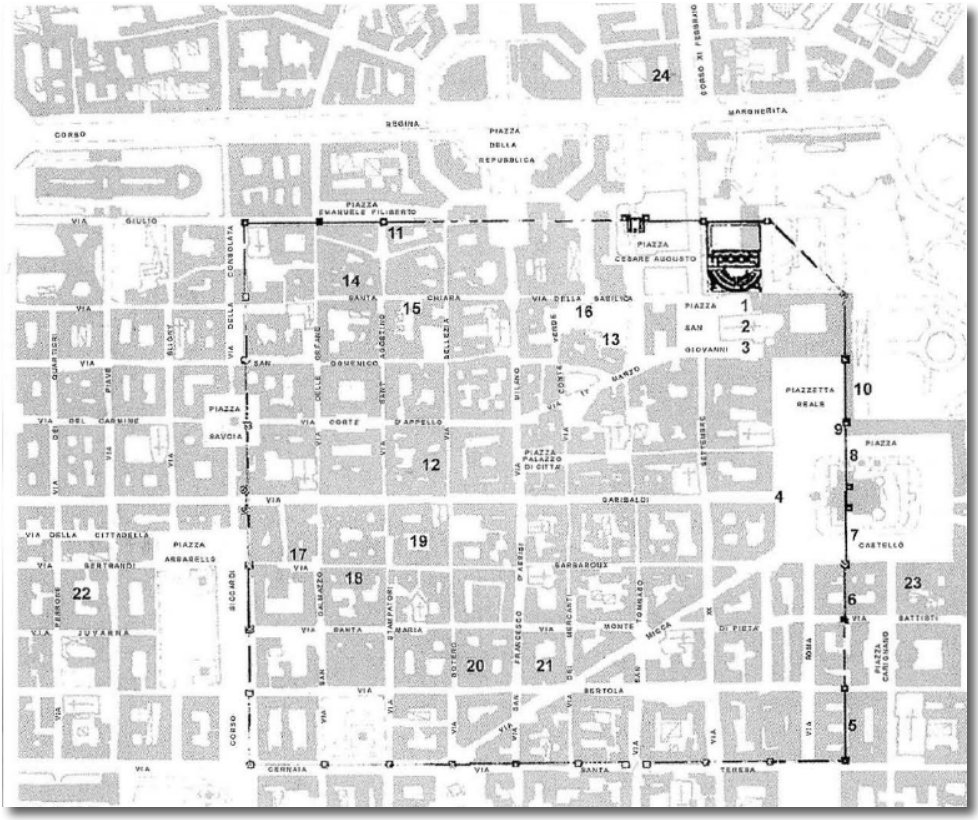

Fig. 5: Localizzazione degli scavi urbani (pianta aggiornata al 2003) (da Mercando, 2003c: 214)

Fig. 6: Torino, duomo

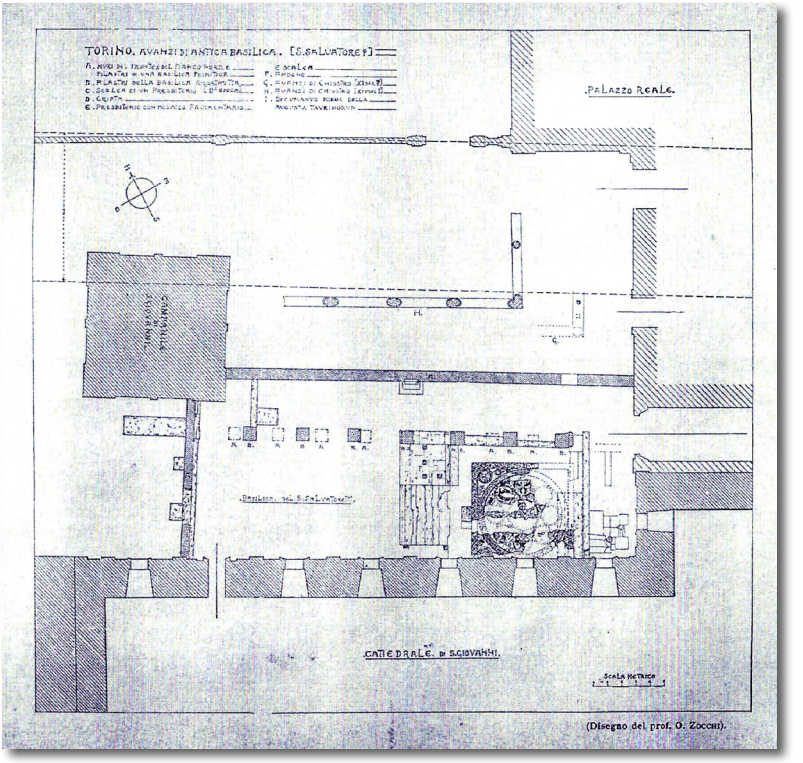

Fig. 7: Pianta degli scavi del 1909 di San Salvatore (da Toesca, 1910)

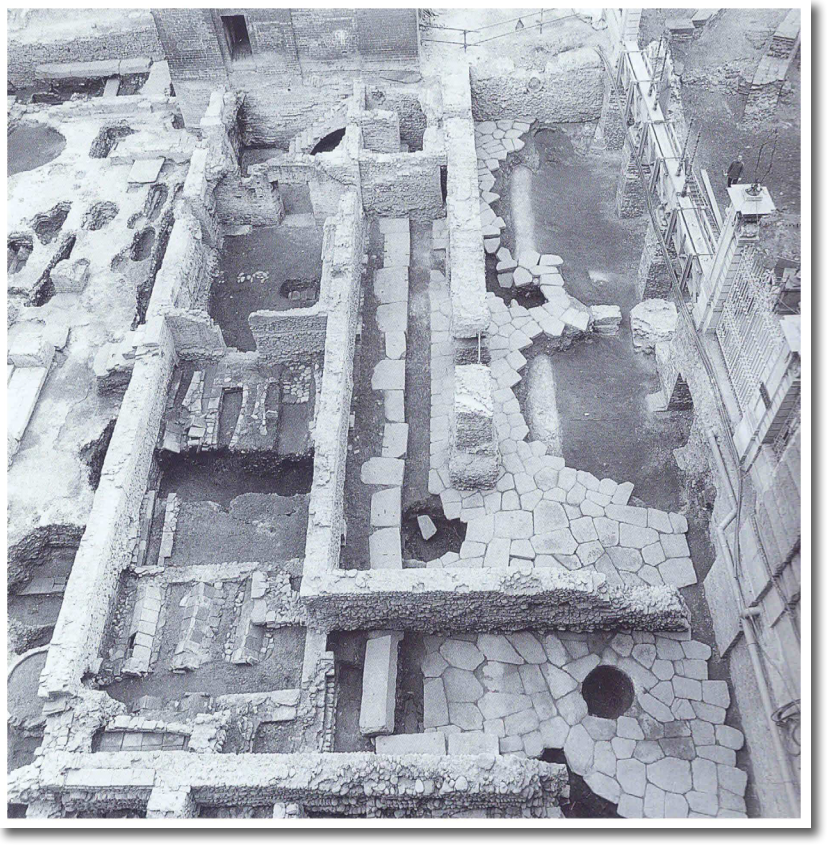

Fig. 8: Scavo a Nord del duomo, veduta da Est (da Pejrani Baricco, 2003: fig. 293)

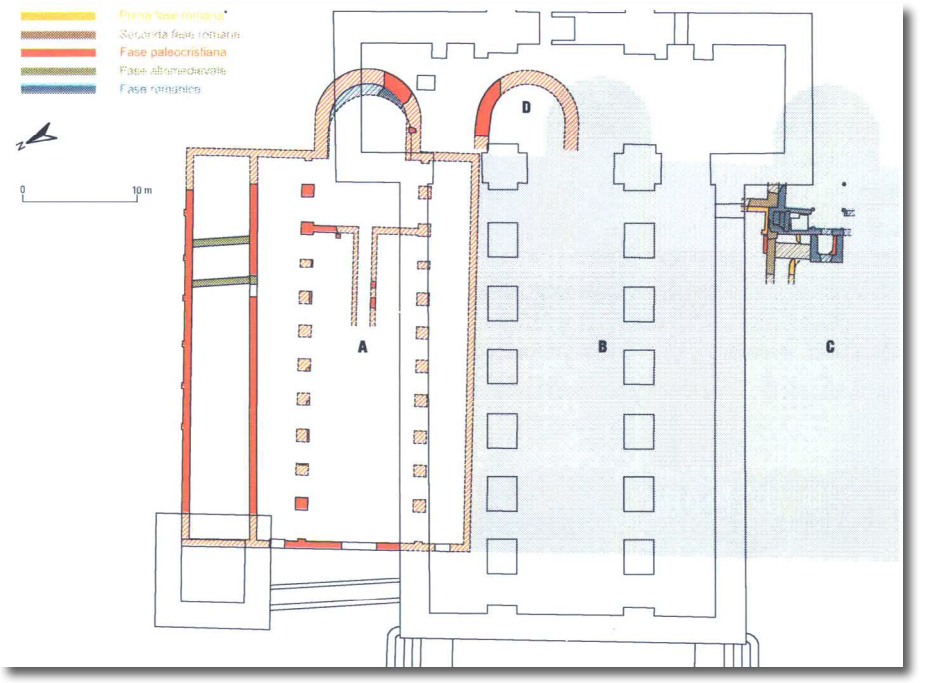

Fig. 9: Gruppo espicopale, planimetria ricostruttiva; in rosso le evidenze di scavo (da Aimone, 2011: fig. 3)

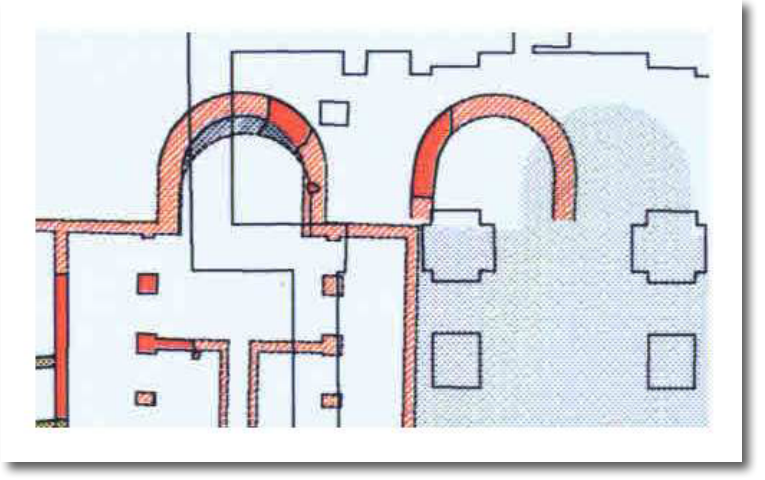

Fig. 10: Gruppo episcopale, planimetria ricostruttiva, particolare: la zona orientale della basilica settentrionale e l'abside adiacente a Sud

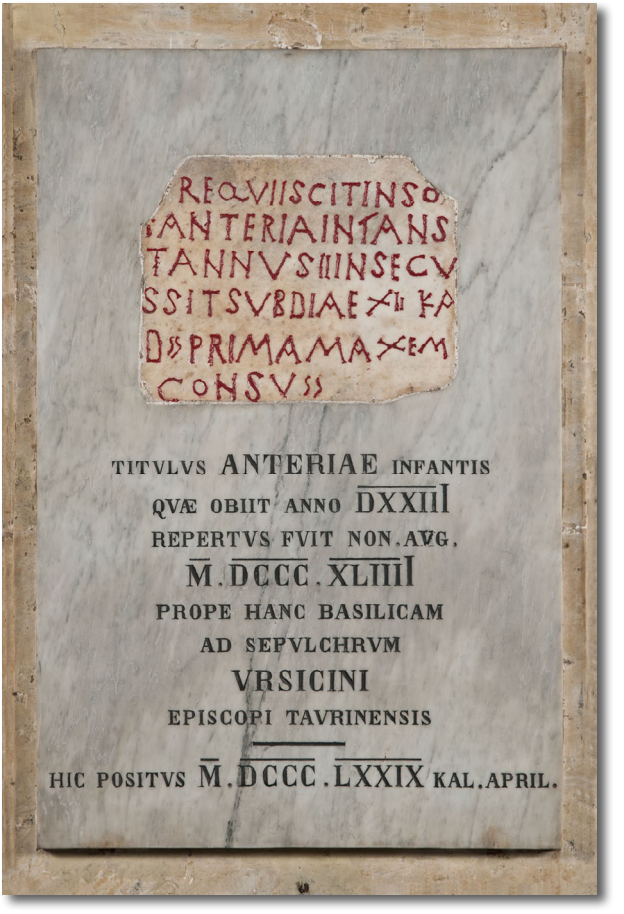

Fig. 11: – Duomo, epigrafe di *Anteria*

Fig. 12: Duomo, epigrafe del vescovo Ursicino

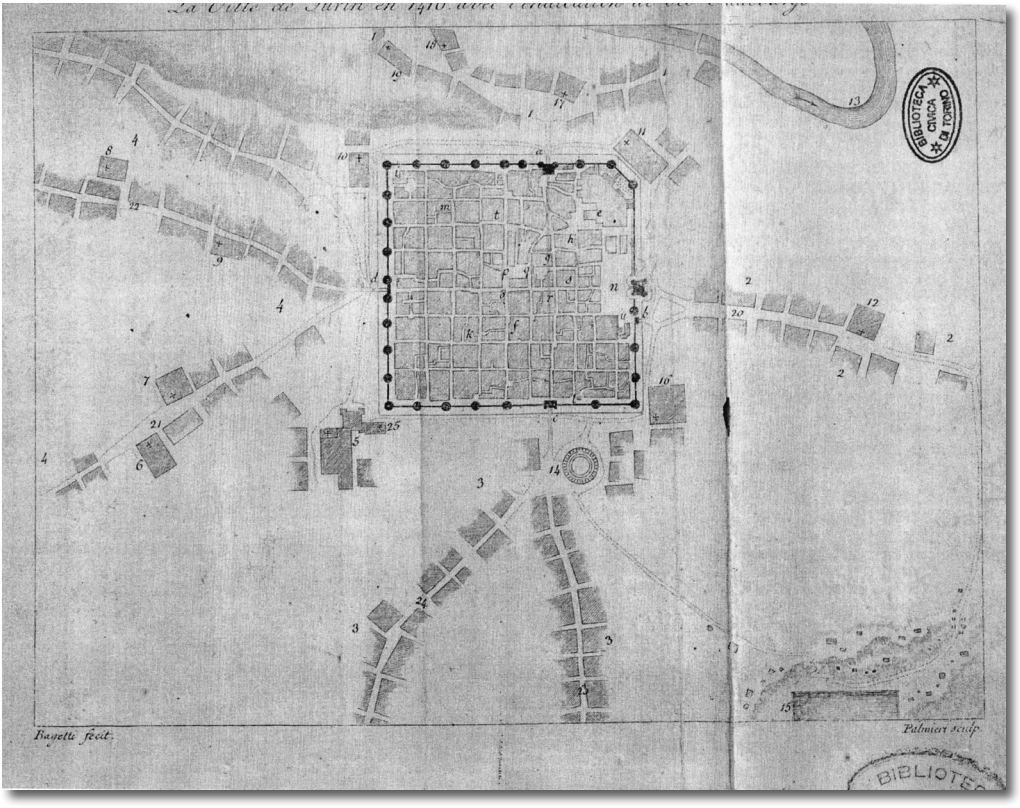

Fig. 13: Pianta della città nel 1416 (Giuseppe Bagetti) (da Paroletti, 1819)

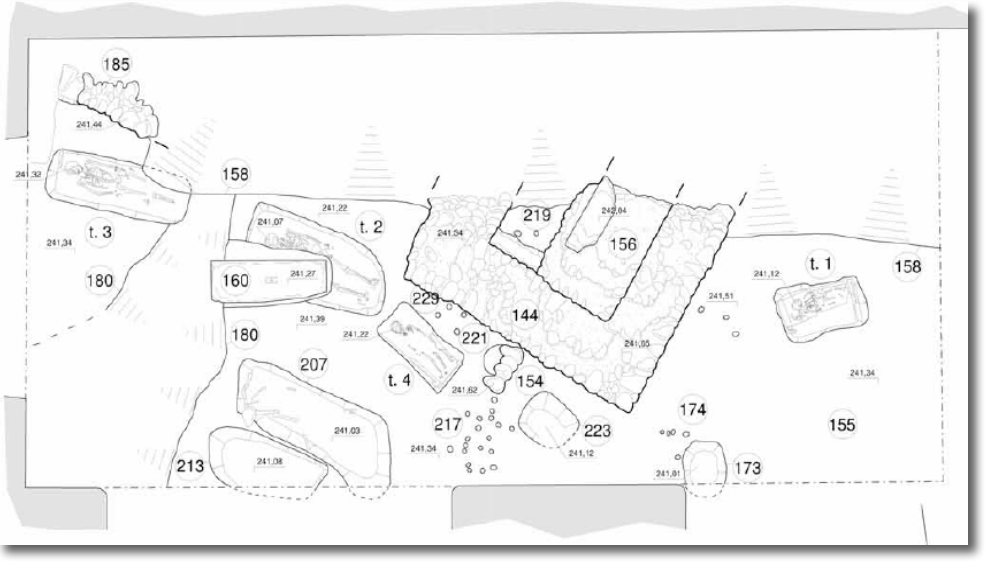

Fig. 14: Cittadella, planimetria delle tombe (da Ratto-Subbrizio, 2012: fig. 144)

Fig. 15: Prospetto attuale del Mastio della Cittadella

Fig. 16: Veduta della città da Nord; in evidenza l'area della città romana e la zona di via Bologna interessata dai ritrovamenti

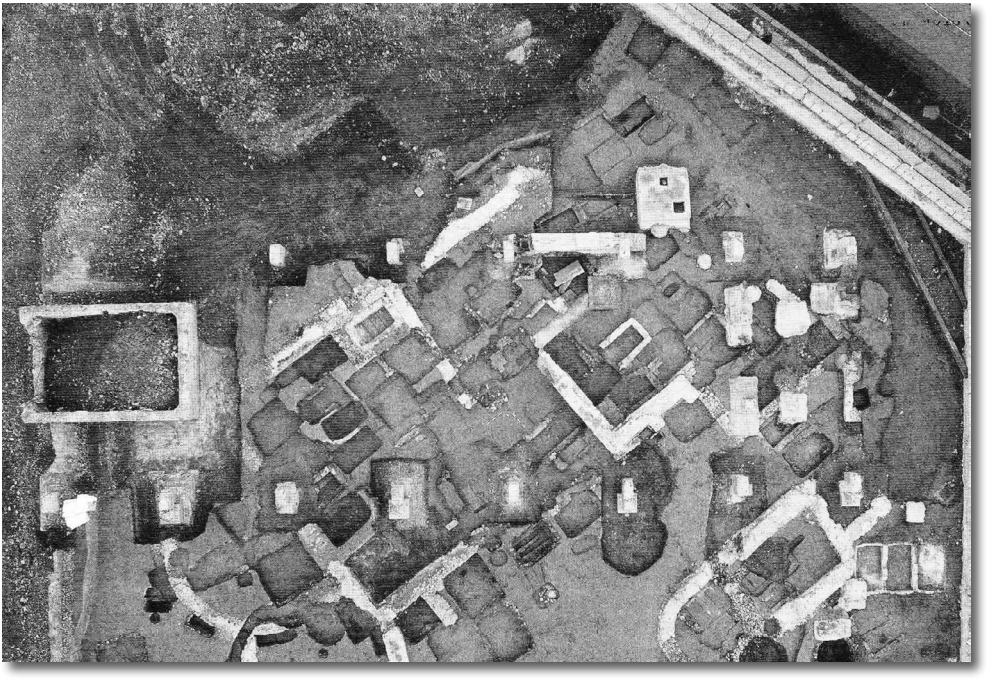

Fig. 17: Via Bologna, veduta dello scavo (da Pejrani Baricco, 2015, fig. 1)

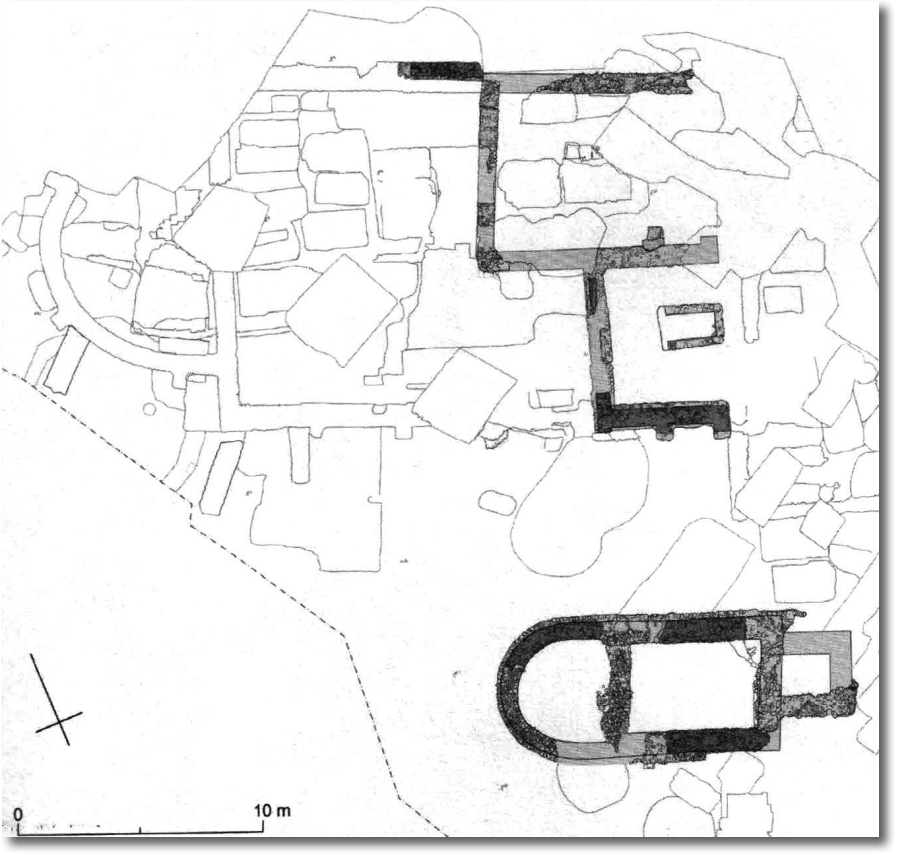

Fig. 18: Via Bologna, mausolei tardoantichi (da Pejrani Baricco, 2015: fig. 2)

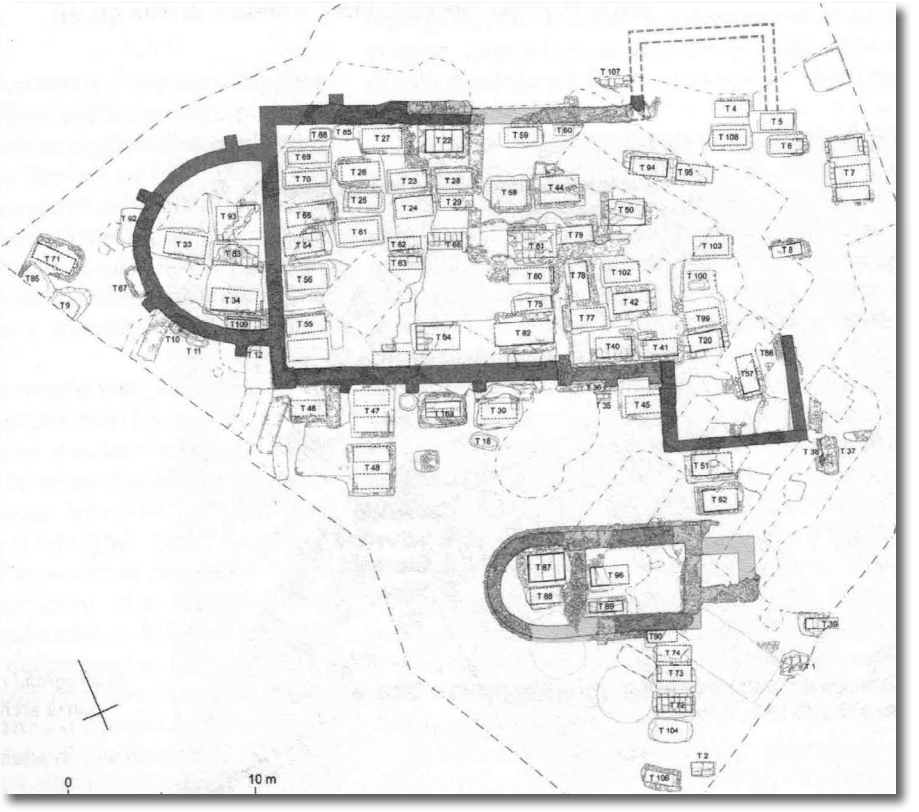

Fig. 19: Via Bologna, basilica funeraria (da Pejrani Baricco, 2015: fig. 3)

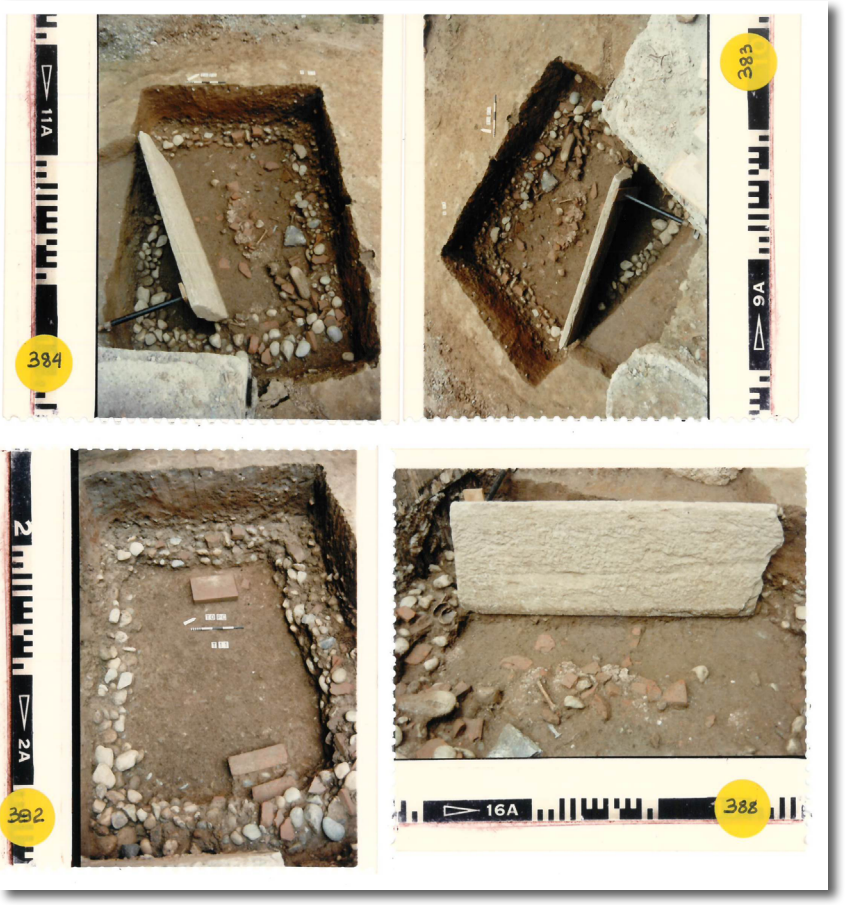

Fig. 20: Necropoli del cortile di Palazzo Carignano, tomba 11 (Archivio Fotografico SABAP-TO)

Fig. 21: Necropoli del cortile di Palazzo Carignano, tomba 11, anello con cristogramma (Archivio Fotografico SABAP-TO)

LA CRISTIANIZACIÓN DE TURÍN PARA TIEMPOS DE MÁXIMO (...398-...423)

CONSIDERACIONES EN BASE A SU DISCURSO[1]

Esteban Noce

Introducción

Por lo general, se trata sobre la cristianización del mundo romano con la certeza de que el objeto preexiste a su estudio y de que su naturaleza resulta evidente. Consecuentemente, suele prescindirse de toda definición del fenómeno. Por nuestra parte, entendemos que la pretendida transparencia del término es consecuencia de una aproximación ligera a la cuestión: basta traspasar la superficie del problema para advertir las inmensas complejidades teóricas y prácticas que supone[2].

Siendo así, resulta oportuno comenzar este trabajo realizando algunas precisiones conceptuales. Por "cristianizar" entendemos la promoción, por parte de un agente, de un proceso orientado a efectivizar el devenir cristiano de aquello que no lo es; por "cristianización", el haber devenido cristiano, como consecuencia de la acción de cristianizar, de aquello que previamente no lo era. Útil en abstracto, esta definición requiere una serie de especificaciones al momento de

[1] Mi más sincero agradecimiento a Gisella Cantino Wataghin, maestra del oficio y de la vida, por la inigualable generosidad y afecto que ha siempre dispensado hacia mí y hacia mi familia. A ella se debe mucho de cuanto pudiese ser encontrado meritorio en mis trabajos.

[2] Respecto de las múltiples dificultades involucradas en el estudio de la cristianización del mundo antiguo, véase Inglebert (2010), cuyas reflexiones han influido de modo evidente en esta introducción.

ser aplicada a un estudio de caso: por un lado, es necesario explicitar la entidad del sujeto cuyo devenir cristiano se considera. ¿Se trata de individuos, de comunidades, de instituciones, de la cultura, del arte, de los ritos funerarios...? La respuesta a esta pregunta dependerá no solo de los intereses particulares del investigador, sino también de la documentación con la cual se cuente: no se avanzaría gran cosa, por ejemplo, si se pretendiese estudiar la cristianización del Derecho romano a partir del *corpus* homilético maximiano; por otro lado, hace falta determinar qué características habrá de adquirir el sujeto examinado para que consideremos que su devenir cristiano se ha concretado, puesto que, como es hoy en día evidente, la liviandad con la cual se suele hacer referencia a "lo cristiano" no refleja las disputas que ya desde la Antigüedad existían al respecto.

Dicho esto, enunciemos primero nuestro objetivo para luego especificar su alcance. En este trabajo nos proponemos brindar una respuesta al siguiente interrogante: ¿en qué situación se encontraba el proceso de cristianización de Turín hacia fines del siglo IV y comienzos del V, o lo que es lo mismo, hasta qué punto Turín y sus alrededores habían devenido cristianas para tiempos del episcopado maximiano? De acuerdo a las posibilidades brindadas por nuestras fuentes, analizaremos la cuestión atendiendo a dos objetos, a saber, el paisaje urbano y la población de la ciudad y sus alrededores. Evaluaremos el "devenir cristiano" de cada uno de ellos según sea posible verificar su desarrollo en la dirección promovida por la autoridad eclesiástica local, en este caso Máximo: por lo que al paisaje urbano refiere, será indicio de su nivel de cristianización la existencia de espacios pertenecientes al colectivo religioso a cuyo frente se encontraba el obispo; por lo que a la comunidad atañe, indicará su "devenir cristiana" la adecuación de las conductas, prácticas y creencias de los individuos que la componían a los ideales comportamentales y morales por él proclamados.

En procura de satisfacer este objetivo, presentaremos inicialmente el estado de la cuestión respecto de la temática que nos convoca evidenciando las inconsistencias de las propuestas hasta hoy formuladas. Tras ello, nos detendremos en el análisis de los sermones[3] de Máximo con la intención de reconstruir su discurso en torno al problema de la cristianización, entendiendo por "discurso" el punto de vista del autor respecto de una cuestión específica que subyació al conjunto de su predicación y que fue comunicado a los miembros de su comu-

[3] Seguiremos la edición de Mutzenbecher (1962). Todas las traducciones son nuestras.

nidad a través de las homilías. En base a la verosimilitud que resulte prudente asignar a los distintos elementos que componen su discurso, elaboraremos luego una hipótesis sobre el estado en que el proceso de cristianización se encontraba en Turín y sus alrededores hacia fines del siglo IV y comienzos del V. Finalmente, evaluaremos la plausibilidad de tal hipótesis al contrastarla con las apreciaciones pasibles de ser realizadas con relación al problema tratado a través del análisis de los testimonios arqueológicos y epigráficos.

Estado de la cuestión

A veces de modo tangencial en el contexto de estudios cuyos objetivos eran otros, a veces deteniéndose con mayor o menor profundidad en la consideración puntual de la problemática, muchos investigadores se han pronunciado respecto del estado de la cristianización de Turín para tiempos de Máximo. Haciendo a un lado las diferencias de matices, sin duda existentes, predominan tres interpretaciones.

Comencemos por el que denominamos "modelo de cristianización misionera". Entre sus pioneros y más influyentes representantes se cuenta a Domenico Devoti[4]. Dos pasajes de un artículo publicado en 1981 permiten apreciar su pensamiento al respecto. El primero de ellos expresa de modo contundente su parecer:

> Massimo parla ad una comunità di fedeli di recente costituzione, se non addirittura di neofiti, che si trova in una regione ancora tutta da evangelizzare. In certo senso quindi egli si trova in terra di missione (Devoti, 1981: 155).

El segundo permite apreciar el escenario histórico en el cual, a decir del autor, se insertaba el cristianismo. Devoti afirmaba que la acción de Máximo

> ... si svolge pertanto in un punto caldo, in un luogo di confine religioso dove più forti sono le resistenze, più facili gli snaturamenti, le deformazioni, ma anche gli adattamenti di quella che si presenta come nuova religione; il carattere di neoconvertiti dei fedeli di questa religione poi, oltreché il loro atteggiamento psicologico e la particolare situazione socio-economica in cui se trovano a vivere,

[4] Similares consideraciones conceptuales y metodológicas, muchas veces con alusión explícita al trabajo de Devoti, en Padovese (1983; 183-191, 223, nota 332), Spinelli (1983: 39-41, 87), Cervellin (1992: 764), Zangara (1995: 52-53), Hamman-Siarri (1996: 9-10, 14), Merkt (1997: 75), Mariani Puerari (1999: 83-84), Maritano (1999: 129), De Filippis Cappai (1999: 52-55), Devoti (1999: 101-102, 110, nota 36).

> rendono estremamente fluida la linea di demarcazione rappresentata dalla religione cristiana, innestandosi questa su un fondo di credenze e comportamenti individuali e collettivi molto più vicini e connaturali alla vecchia religione che non alla nuova. Questo fatto finisce così per favorire soluzioni religiose di comodo, fenomeni di doppia religione, latente o manifesta, rigurgiti improvvisi di comportamenti pagani, specie in momenti di maggiore crisi (Devoti, 1981: 155).

Así pues, a decir de Devoti, convivían en Turín hacia finales del siglo IV y comienzos del V dos religiones: una, el cristianismo, "nuova religione", la cual intentaba instalarse en un territorio completamente hostil, cuya población resultaba sustancialmente incapaz de comprenderlo a causa de su fuerte vinculación con aquella otra, la "vecchia religione", identificada con el "paganismo". Si bien este "paganesimo residuo" (Devoti, 1981: 156) era fundamentalmente un "paganesimo rurale" (*ibid*.: 156.), sus reflejos "intiepiditi e senza dubbio meno gravi" se constataban también en el ámbito urbano, manifestándose "nelle varie forme delle feste dei Saturnali, delle celebrazioni delle *Kalendae Januariae*, delle superstizioni legate alle eclissi di Luna" (*ibid*.: 162).

En las antípodas de esta propuesta se situó Rita Lizzi, a cuyo modelo denominaremos "modelo de cristianización consumada". Lizzi evocaba la propuesta de Devoti al señalar:

> si è creduto che il ripristino di pratiche e usanze pagane di fronte a fatti che, come un'eclissi, dovevano apparire innaturali, fosse prova della limitata diffusione del cristianesimo in una comunità di recente costituzione (Lizzi, 1989: 181).

"Se Massimo fu il primo vescovo della città", continuaba, "non significa che egli si trovasse, come è stato detto, in terra di «missione»" (*ibid*.: 181, n. 48). Y añadía: "Difficilmente nel IV-V secolo si fondavano diocesi in luoghi ancora totalmente da evangelizzare" (*ibid*.: 182, nota 48). Su concepción del proceso de cristianización resultaba evidente cuando afirmaba que el recurso al "vigore intellettuale" que tan útil había resultado a la homilética cristiana para el combate contra el judaísmo, contra los herejes y para conquistar a "i più colti fra i pagani", no era ya necesario "allorché la cristianizzazione era un fatto scontato, e contro le minoranze religiose era sufficiente invocare l'applicazione delle leggi" (*ibid*.: 190).

Encontramos aún un tercer modelo, al cual denominaremos "modelo de cristianización urbana avanzada". A decir de Filippo Gallesio[5], incluso cuando

[5] Tesituras similares a las de Gallesio se aprecian en Modemann (1995: 15) y Bolgiani (1998: 122-124).

"Anche in città perduravano certi costumi pagani" (Gallesio, 1975: 27), en tiempos de Máximo "la popolazione cittadina era ormai quasi tutta cristiana" (*ibid*.: 22 y 26). Sin embargo, sostenía, la situación era muy diferente en la campaña. Allí la población

> era ancora quasi tutta pagana. Impossibile ai chierici missionari raggiungere i contadini nei loro tuguri dove si veneravano i lari o altri idoli e nei villaggi dove la gente si radunava per partecipare ai sacrifici, assistere alle danze sacre dei sacerdoti (*ibid*.: 26)[6].

De este modo, Gallesio se aproximaba a Lizzi al tratar sobre el ámbito urbano[7], en tanto que vislumbraba en la campaña la precaria situación de aquel cristianismo misionero promulgado por Devoti.

Estas tres aproximaciones presentan algunos inconvenientes que se reiteran, a su vez, en los numerosos trabajos que tras una u otra de ellas se han alineado. En primer lugar, el abordaje de la propia documentación maximiana resulta cuestionable. En el caso de Lizzi, porque las conclusiones propuestas prescindieron por completo de las homilías del obispo incluso cuando, como veremos, resulta factible encontrar en ellas argumentos favorables a una cierta cristianización; en los casos restantes, porque se trata de análisis en los que el documento objeto de atención resulta arbitrariamente manipulado, ya que únicamente fueron evocados aquellos sermones y/o pasajes de las homilías que sugieren limitaciones en el proceso de cristianización, ignorando por completo, en cambio, los que podrían contradecir esta perspectiva. Tal procedimiento impide percibir en toda su dimensión el discurso del cual estos sermones y pasajes forman parte.

En segundo lugar, los tres modelos prescinden de toda reflexión crítica respecto del modo en que el obispo empleó ciertos términos cruciales no solo para

---

[6] De modo semejante, señalaba Sara Petri: "Sembra di potere dedurre che il cristianesimo fosse ormai di gran lunga dominante nell'ambiente cittadino, mentre le campagne nei dintorni di Torino dovevano essere ancora largamente fedeli al culto degli dei" (Banterle-Petri, 2003: 17). Sin embargo, en otro pasaje de su trabajo se mostraba más próxima a la propuesta de Lizzi al afirmar que "il cristianesimo che vive Massimo, quindi, si è ormai affermato e sta trionfando sui suoi avversari, per cui nella sua predicazione sembra di poter costantemente avvertire la consapevolezza della vittoria" (*ibid*.: 26).

[7] Debe notarse, sin embargo, que Gallesio encontraba ciertas limitaciones en el proceso de cristianización de la ciudad, donde, junto a "famiglie di antica e sicura fede", junto a "i frequentatori assidui della chiesa interessati alle interpretazioni della Sacra Scrittura", había muchos sujetos que "s'eran fatte cristiane per opportunismo", que "andavano in chiesa quando vi predicava il vescovo per farsi notare da lui" (Gallesio, 1975: 22-23).

la comprensión de su prédica sino, fundamentalmente, para el análisis de la cuestión relativa a la cristianización. Nos referimos concretamente a vocablos tales como *christianus*, *christianitas*, *gentilis*, *gentilitas* y *paganus*[8]. Siguiendo lineamientos muy tradicionales, asumieron que en la prédica maximiana *gentilitas* y *gentilis* constituían sinónimos de *paganismus* y de *paganus*[9], dando cuenta la *"gentilitas-paganismus"* de una religión –la "religión pagana"–, la cual habría sido enérgicamente condenada por el orador junto con las prácticas, las costumbres, los ritos, las celebraciones y las creencias que la caracterizaban; *gentilis* y *paganus*, por su parte, habrían identificado a quienes adherían a esta supuesta religión (Noce, en prensa). Siendo así, las limitaciones evidenciadas en el proceso de cristianización de Turín hacia fines del siglo IV y comienzos del V habrían sido consecuencia de la vitalidad que dicha hipotética religión exhibía por entonces.

Una tercera cuestión preocupante, a la cual hemos aludido hace ya algunos años[10], es el prácticamente nulo espacio que los estudiosos de los sermones maximianos han dado a la documentación arqueológica y epigráfica al momento de evaluar la situación del proceso de cristianización en Turín y sus proximidades. En efecto, el interés de los investigadores en estos recursos heurísticos se ha limitado, en los mejores casos, a la consideración de algún documento aislado o de algún trabajo específico de uno u otro arqueólogo o epigrafista[11].

En virtud del estado de la cuestión descrito, y con la intención de superar en la consecución de nuestro objetivo los inconvenientes señalados, analizaremos a continuación el discurso de Máximo respecto de la cristianización sin perder de vista que resulta imprescindible: 1) considerar la totalidad de los testimonios que, a nuestro entender, aportan algún elemento de interés para la cuestión que abordamos, asumiendo la importancia de brindar, en caso de ser necesa-

[8] Hemos reflexionado críticamente respecto del modo en el cual los investigadores han generalmente empleado dichos conceptos en Noce, 2021.

[9] Noce (2019a: 176-186). Nótese que la reconstrucción del "paganismo" realizada por Devoti se basaba en los sermones XXX, XXXI, XLII, LXIc extr. (erróneamente citado como "*serm.* 71c *extr. dub.*" en Devoti, 1981: 162, nota 26), LXIII, XCI extr., XCVIII extr., CV extr., CVI extr., CVII extr. y CVIII extr., en tanto que Gallesio apelaba para los mismos fines a los sermones XXX, XXXI, XLII, XCI extr., XCVIII extr. y CVII extr. En ninguna de todas estas homilías, sin embargo, empleó Máximo los términos *paganus* ni *paganismus* para calificar a los individuos, las costumbres, las prácticas o las creencias evocadas, sino que, por el contrario, recurrió en todos los casos a *gentilis* o *gentilitas*.

[10] Noce (2017: 192-194), con abundante bibliografía arqueológica y epigráfica.

[11] Padovese (1983: 191, nota 111), Lizzi (1989: 196-199), De Filippis Cappai (1995: 19-20, con notas en página 87; 1999: 52), Bolgiani (1998: 126-127), Merkt (1997: 70), Mariani Puerari (1999: 10, nota 3).

rio, una explicación a las contradicciones que entre ellos pudieran verificarse; 2) complementar las conclusiones basadas en el análisis de pasajes con apreciaciones derivadas de consideraciones de más amplio alcance, en este caso el análisis del significado específico que en la prédica maximiana correspondió a algunos términos centrales para el análisis de la problemática, como *christianus*, *christianitas*, *gentilis*, *gentilitas* y *paganus*; 3) otorgar al registro arqueológico y epigráfico una relevancia heurística idéntica a la que se asigna a los *Sermones*.

El discurso de Máximo sobre la cristianización

Antes de avanzar resulta fundamental una pequeña digresión. En tanto que historiadores del siglo XXI, al momento de construir nuestra hipótesis respecto de la situación del proceso de cristianización en Turín hacia finales del siglo IV y comienzos del V tendremos en cuenta, como dijimos, fenómenos de índole empírica: las características del paisaje urbano y el comportamiento de los miembros de la comunidad turinesa. Esto es así porque entendemos la cristianización como un fenómeno de alcance social y sensorialmente perceptible que involucraba comunidades, ciudades y, en última instancia, el Imperio.

Debemos ser muy conscientes, sin embargo, de que este modo de comprender la cristianización fue completamente ajeno a Máximo: aunque refirió abundantemente a la *christianitas*, a quienes la integraban –los *christiani* o *fideles*–, e incluso al proceso a través del cual se alcanzaba dicha condición (Noce, 2020), el paso hacia la *uera religio* se presenta en sus homilías como un acto espiritual y de alcance individual, al cual el obispo denominaba *conuersio*, *innouatio* o *renouatio*. Para Máximo –volveremos sobre esto más adelante– "cristianizar" implicaba una "evolución hacia el pasado", conducir nuevamente al individuo hacia su prístina condición *secundum deum*, perdida a causa del pecado de Adán, a fin de que recuperase la pureza originaria de su espíritu y, con ella, la vida eterna. Como expresaba en el sermón CXI extr., tal era el objetivo primordial de la religión cristiana:

> En efecto, esta es la razón de ser del cristianismo y de la fe, que se salve lo que se había perdido, que se vuelva a llamar lo que se había extraviado, que renazca lo que había muerto. "Renazca nuevamente", digo, no "nazca"[12] (S. CXI extr., 9-12).

[12] *Nam haec est omnis causa christianitatis et fidei, ut saluetur quod perierat reuocetur quod errauerat quod iam occiderat renascatur. 'Renascatur, inquam, denuo' non 'nascatur'.*

Este diverso modo de pensar la cristianización supone significativas consecuencias para nuestro trabajo. Por un lado, consistiendo el paso al cristianismo en un fenómeno espiritual, el aspecto material del proceso de cristianización –crucial para nosotros–, a decir de Máximo debió resultar secundario: más importante –e incluso condición indispensable para la cristianización material– era a sus ojos el devenir cristiano del *caelum*, de la realidad inmaterial y metafísica, aspecto carente para nosotros de todo interés. A fin de evaluar su discurso respecto de la cristianización, pues, deberemos atender a sus expresiones relativas tanto a lo que denominaremos "ámbito de lo trascendente" –entendiendo por ello la esfera de la existencia situada más allá de la experiencia humana y, por lo tanto, no determinada ni afectada por la acción colectiva ni individual de los sujetos– a la vez que al "ámbito de lo inmanente" –la esfera de la existencia propia de la experiencia humana y, por lo tanto, determinada y afectada por la acción colectiva e individual de los sujetos–. Por otro lado, los indicios que nos permitirán reconstruir su discurso sobre la cristianización no coincidirán necesariamente con los que tomaremos luego en consideración para elaborar nuestra hipótesis. Sí nos preguntaremos si a juicio de Máximo las costumbres, prácticas y creencias de los cristianos de Turín se ajustaban a las esperables de los *fideles*, puesto que su valoración respecto de ellas nos permitirá intuir su juicio por lo que atañe a la profundidad de las *conuersiones*. Pero, además de ello, adquirirá destacada importancia advertir si, de acuerdo al obispo, 1) existían las condiciones trascendentes e inmanentes necesarias para que el ser humano pudiese recuperar su pureza originaria, esto es, devenir *christianus* o *fidelis*; 2) la institución eclesiástica se mostraba capaz de hacer conocer su mensaje de redención entre la población de Turín y de sus inmediaciones.

Dicho esto, pasemos a considerar los *Sermones*.

La cristianización en el plano de lo trascendente

Máximo no dudaba respecto de que el cristianismo había triunfado plenamente en el plano de lo trascendente. Diversas circunstancias ofrecían testimonio de ello. En primer lugar, la propia vida de Jesús, el *uictor mundi*[13]. Su nacimiento, sostenía el autor, aseguraba la victoria en la tierra, la propiciación en el cielo, el reposo en los infiernos[14]; renovaba la salvación del género huma-

[13] S. LXVIII, 45-53.

[14] S. LXIc extr., 53-55.

no e incluso la luminosidad del mismo sol[15]. Su bautismo había posibilitado la salvación para los hombres y producido la cancelación de los pecados[16]. La misma certeza en la victoria del cristianismo se aprecia en ocasión del juicio y muerte de Jesús:

> Cristo, en efecto, se impone cuando es condenado, vence cuando es juzgado [...] ¿Qué necesidad tenía de hablar ante el juez él, para quien el mismo juicio era una completa victoria? Cristo, ciertamente, vence cuando es juzgado [...] Perdió su salud para obtener la salvación de todos; prefirió ser vencido en su persona, para vencer en todos[17] (S. LVII, 14-33).

Ambas nociones –el triunfo de Jesús, descrito incluso con toda la pompa de un *triumphus* militar[18], y la obtención de la redención para los seres humanos– reaparecen en diversos sermones[19]. Se añade a esto que, de acuerdo al obispo, Jesús –quien *ad caelos uictor aduenies*– había superado también en su Pasión al *diabolus*[20], derrotado ya una primera vez en ocasión de las tentaciones en el desierto[21]. Los efectos de la resurrección de Jesús no hacían más que explicitar el alcance cósmico de su triunfo:

> En este día es abierto el Tártaro por la resurrección de Cristo, la tierra es renovada por los neófitos de la Iglesia, el cielo se hace accesible por el Espíritu santo; el Tártaro abierto restituye a los muertos, la tierra renovada germina a los que resurgen, el cielo, accesible, recibe a los que ascienden[22] (S. LIII, 5-9).

De igual modo, el triunfo cristiano se plasmaba, a decir de Máximo, en el desplazamiento del judaísmo en favor de la *noua fides* por lo que concierne a la supremacía histórica de una y otra religión, al provecho respectivamente propinado al ser humano y al destino escatológico de sus seguidores. En efecto,

---

[15] S. LXII, 5-7.

[16] S. LXIV, 19-28.

[17] *Christus autem cum condemnatur et superat, cum iudicatur et uincit* [...] *Quid ergo opus erat ei loqui ante iudicium, cui ipsum iudicium erat plena uictoria? Vincit enim cum iudicatur Christus* [...] *Suam enim salutem perdidit, ut salutem omnium lucraretur; in se uinci maluit, ut uictor esset in cunctis*.

[18] S. LVI, 58-71.

[19] S. XXXVII, 18-30; S. XXXVIII, 2-10; S. XXXIX, 45-60; S. LV, 52-57; S. LVI, 2-10; S. LIX, 26-40.

[20] S. XL, 32-34.

[21] S. LI, 19-21.

[22] *Nam in hac die per resurrectionem Christi aperitur tartarum, per neophytos ecclesiae innouatur terra, caelum per sanctum spiritum reseratur; apertum enim tartarum reddit mortuos, innouata terra germinat resurgentes, caelum reseratum suscipit ascendentes*.

afirmaba que desde tiempos evangélicos *minueretur Iudaicus populus christiano surgente*[23], que el Evangelio resultaba superior a la Ley[24], que únicamente la Iglesia –no la Sinagoga– proveía la salvación a los seres humanos[25] y que, en consecuencia, "el santo pueblo de los cristianos será asumido en la gloria; la junta execrable de los judíos será dejada en el Tártaro"[26].

Incluso la muerte de los cristianos a manos de sus perseguidores, fenómeno en el que habría sido posible percibir un signo de debilidad y derrota, era reinterpretada en el discurso de Máximo como manifestación de la victoria cristiana en cuanto martirio. Los martirios, afirmaba, formaban parte del plan divino y reconocían diversos motivos: glorificar a los hombres santos[27]; brindar ejemplo de fe a la población[28]; facilitar la expansión de la fe[29]; asegurar la salvación tanto del individuo que lo padecía como de sus conciudadanos[30]; *inluminare* Occidente –en el caso del martirio de Pedro y Pablo en Roma– evitando así que la región fuese tenida en menos que Oriente, sede de la Pasión de Jesús[31]. De hecho, desde la perspectiva de Máximo los mártires no morían, sino que triunfaban sobre la muerte: "Cuando el mártir es juzgado y condenado, pues, vence y derrota. Por tal juicio no es destinado a la muerte, sino liberado para el reposo"[32]. Lorenzo, explicaba, había vencido con su fe las llamas del perseguidor[33]; la victoria del mártir no se marchitaba[34]. Acaso en el elogio de Cancio, Canciano y Cancionila se exprese más manifiestamente que en ningún otro sermón la condición triunfal del mártir:

---

[23] S. XCIX extr., 35.

[24] S. LXVIII, 27-36; S. XCIX extr., 31-44.

[25] S. XX, 77-91; S. XXVIII, 59-65; S. XXXIII, 90-104; S. XLIII, 18-44; S. XLIX, 25-58; S. LXXXIV, 94-96.

[26] S. XIX, 82-84: *christianorum beatus populus adsumetur in gloriam, Iudaeorum autem exsecrabilis conuentus relinquetur in tartarum*. En similar sentido, S. XX, 77-91; S. XXVIII, 59-65; S. XXXIII, 90-104: S. XLIX, 25-58.

[27] S. I, 23-38.

[28] S. IV, 64-67; S. XII, 9-13, 20-25.

[29] S. XXXI, 52-58; S. CV extr., 52-55.

[30] S. XII, 9-13.

[31] S. I, 38-44.

[32] S. XVI, 36-37: *Cum iudicatur enim martyr et condemnatur, tunc uincit atque prosternit. Tali enim iudicio non est addictus ad mortem sed absolutus ad requiem*.

[33] S. IV, 64-67.

[34] S. LXVIII, 36-44.

> Debemos advertir cuán glorioso y dispuesto por la divinidad fue este hecho. En efecto, a los que elige, Dios siempre los conduce al atrio del Reino celeste con un transporte grandioso, como vencedores. Ciertamente, así como Elías subió al cielo sobre un carro en cierta manera a él consagrado, del mismo modo también estos llegaron al martirio sobre un carro puesto a su disposición. Y así como una cuadriga transportó a aquel al reposo, así también a estos los llevó a la gloria[35] (*S.* XV, 21-27).

El hecho de que, al ser divisados por sus perseguidores, los cancianos hubieran procurado dejarlos atrás montando sobre un carro –explícitamente denominado *triumphalis currus*[36] por el obispo– era explicado desde la misma perspectiva:

> ¿Por qué causa? ¿Para escapar? ¡Que no se diga! No para escapar, sino para llegar más rápidamente al martirio; no para mantenerse ocultos, sino para mostrarse más claramente cristianos ante todos los transeúntes[37] (*S.* XV, 36-39).

La cristianización en el plano de lo inmanente

Consideremos ahora aquellos pasajes de los sermones de Máximo que nos permiten vislumbrar su pensamiento respecto del estado del proceso de cristianización en el plano de lo inmanente. Muchos de ellos presentan el mismo tono triunfal. Así se aprecia en su convicción respecto de la difusión del cristianismo a lo largo y a lo ancho de todo el mundo: Cristo, afirmaba, "cubre las heridas de todos los pueblos"[38]; siendo *totius mundi fermentum*, "une a todo el género humano, que antes yacía disperso por diversos sitios"[39]; el Reino estaba conformado por *tanta credentium densitate* que "permanece fijo y sólido sin fin"[40]. En similar sentido, el obispo afirmaba que el martirio de Lorenzo había

---

[35] *Quod factum quam gloriosum sit et a diuinitate dispositum, debemus aduertere. Semper enim deus quos elegit quasi uictores subuectione sublimi in aula regni caelestis inducit. Nam sicut Helias curru adplicito quasi ascendit ad caelum, ita et isti uehiculo admoto ad martyrium peruenerunt; et quadriga sicut illum euexit ad requiem, ita et hos portauit ad gloriam*.

[36] S. XV, 44.

[37] *Qua causa? Vt fugerent? Absit! Non ut fugerent, sed ut ad martyrium citius peruenirent; non ut latitarent, sed ut christianos se cunctis transeuntibus manifestius adprobarent*.

[38] S. XCVII extr. 75: *cunctorum opera uulnera populorum*.

[39] S. XXXIII, 67-69: *omne genus humanum solidaret, quod per diuersa antea resolutum iacebat*. La expresión *totius mundi fermentum* se encuentra en la línea 65.

[40] S. LXI, 44-47: *Nunc autem tanta credentium cogitur densitate, ut fixum et solidum maneat sine fine*.

difundido su gracia *per totum orbem*[41], que durante la Pascua acostumbraban bautizarse *omnes gentes*[42], que en tiempos de Cuaresma "todo el género humano, levantándose hacia las cosas celestes, se eleva desde lo bajo hacia lo más alto"[43]; en ocasión del día de Pedro y Pablo, señalaba que "todo el mundo" sabía de la celebración[44] –apreciación reiterada durante la fiesta de Cipriano[45]–. En ciertas circunstancias, por otra parte, atribuía a la plegaria y al ejercicio de las virtudes cristianas una eficacia mucho mayor que a las armas para contrarestar la amenaza bárbara[46]. En algunas homilías, además, se refería a la comunidad cristiana como muy numerosa –*in tanto coetu nostro*[47]– y afirmaba que "multitudes de gentiles corren hacia la fe del cristianismo"[48].

En otros sermones, sin embargo, la percepción de Máximo respecto del proceso de cristianización en el plano de lo inmanente era muy distinta. Tal se aprecia cuando el obispo trataba de manera particular sobre las costumbres, prácticas y creencias de los miembros de la comunidad cristiana que presidía.

Haremos aquí a un lado los muchos pasajes de las homilías que contienen exhortaciones preventivas, esto es, llamados a evitar una u otra conducta, práctica o creencia considerada inconveniente por el obispo, tal como se aprecia en el sermón LXIX:

> ¡En primer lugar, pues, hombre, véncete a ti mismo para que puedas vencer al otro! En efecto, hay dentro de ti enemigos que te son propios, los cuales te asaltan cada día. He aquí que te acecha la avaricia con la ambición de las riquezas, la lujuria te hace su prisionero con el encanto de los festines, te pervierte la herejía con la falsedad de su conocimiento. ¡Vence, pues, tus propios enemigos para que puedas vencer a los ajenos! No es, hermanos, un pecado ligero para los fieles violar la cuaresma establecida por el Señor y anular los sagrados ayunos por la voracidad del vientre[49] (S. LXIX, 51-59).

---

[41] S. XXIV, 49-54.

[42] S. XLIV, 78-79.

[43] S. LXVI, 35-36: *omne humanum genus ad caelestia se subrigens ab infernis ad altiora consurgit*.

[44] S. IX, 2-4.

[45] S. X, 2-3.

[46] S. LXXXVIII, 17-47; S. LXXXVI, 2-36, 72-75.

[47] S. LXXXII, 52-53.

[48] S. II, 54-56: *Cum enim uidemus gentilium turbas ad fidem christianitatis adcurrere.*

[49] *Prius ergo, homo, tui uictor esto, ut possis esse uictor alterius! Sunt enim intra te proprii tibi hostes, qui cotidie te obpugnant. Ecce enim auaritia te diuitiarum ambitione circumuenit, luxuria epularum suauitate captiuat, haeresis scientiae falsitate peruertit. Vince ergo inimicos proprios, ut uincere possis alienos! Non enim, fratres, leue peccatum est fidelibus indictam quadragensimam a domino uiolare, et ieiunia consecrata*

Nos concentraremos, en cambio, en las exhortaciones reprensivas, esto es, en aquellas en que el obispo no llamaba a los miembros de su auditorio a evitar tal o cual comportamiento, sino que les dirigía reproches por aquellos ya consumados. El hecho de que los destinatarios de sus reprimendas eran los propios cristianos de su comunidad resulta evidente a partir de las expresiones con las cuales las introducía: *sunt enim plerique fratres quos…*[50]*, sunt autem nonnulli inter uos, fratres…*[51]*, plerique christiani non solum…*[52]*, dic mihi, o christiane, non conpungeris, non constringeris, cum…*[53]*, hic autem dico, fratres, de his qui…*[54]*, sed cum uidemus plures e fratribus…*[55], entre otras.

Antes de proceder al detalle de las conductas específicas que motivaban su desencanto, tres pasajes de distintos sermones nos permitirán apreciar una sensación general de disgusto por parte del obispo a causa del escaso impacto que su prédica tenía sobre su auditorio. Al inicio del sermón XXX, en efecto, se expresaba del siguiente modo:

> También vosotros, hermanos, veis que mi pequeñez no deja de esforzarse por vosotros con toda preocupación y de enmendaros con toda prisa. Pero cuanto más me esfuerzo con vosotros, tanto más resulto desconcertado. En efecto, cuando veo que no obtenéis ningún beneficio de tantas amonestaciones mías, mi esfuerzo ya no es para mí causa de alegría, sino de vergüenza. Dice el santo Apóstol: "¿Quién planta viña y no come su fruto? ¿Quién apacienta un rebaño y no recoge de la leche del rebaño?". ¡He aquí que yo apaciento al rebaño de Cristo y no consigo arrancar fruto; apaciento el rebaño del Señor y ningún alimento de religiosa leche recojo de él! Ciertamente, ninguna dulzura de su fe me regocija, sino que todo lo que de él fluye es áspero y amargo[56] (S. XXX, 2-13).

---

uentris uoracitate dissoluere. En similar sentido, y entre muchos otros casos, S. XI, 37-52; S. XLIII, 67-81; S. XLIX, 93-103; S. LXVI, 7-14.

[50] S. LXX, 49-50.

[51] S. LXXI, 16.

[52] S. XVII, 49.

[53] S. XVIII, 46-47.

[54] S. XXXII, 38.

[55] S. XXIII, 3.

[56] *Et ipsi uidetis, fratres, quod mea non cessat humilitas omni circa uos sollicitudine laborare, et ad frugem bonam uos tota festinatione conuertere; sed quanto plus laboro uobiscum, tanto amplius confundor in uobis. Cum enim uideo tot conmonitionibus meis nullum uos habere profectum, labor meus iam non mihi gratulationi est sed rubori. Dicit namque beatus apostolus:* Quis plantauit uineam et fructum eius non edit? Quis pascit gregem et de lacte gregis non percipit? *Ecce ego pasco gregem Christi et de grege fructum extorquere non ualeo; pasco gregem domini et nulla ex eo religiosi lactis alimenta percipio! Nulla enim me fidei eius dulcedo laetificat, sed quidquid ex eo profluit asperum uel amarum est.*

Similar tono se aprecia en el sermón XLII:

> Con frecuencia había considerado, hermanos, privaros de la predicación dominical y no dispensar tan seguido los sacramentos de la conversación celestial, puesto que no sirve de nada ofrecer alimento a quien lo rechaza y dar bebida a quien de ningún modo está sediento, porque lo que le ofreces no lo bebe con agrado sino que lo devuelve como si estuviese turbio[57] (S. XLII, 5-10).

El mismo motivo de queja respecto de los miembros de su comunidad se aprecia en dos interrogantes que forman parte de otro extenso lamento por la ineficacia de sus palabras: "¿Qué necesidad hay de hablar mucho a estos de los que ni poco recibes? ¿Qué necesidad hay de echar abundante semilla que una tierra infecunda no recoge?"[58].

Más allá de estas lamentaciones generales, la nómina de comportamientos puntuales reprochados es extensa. Una gran cantidad de ellos se refieren a conductas individuales a decir de Máximo contrarias a los principios cristianos. Varios son los sermones en los cuales se señala que los individuos concurrían a la iglesia con pereza o incluso no participaban en absoluto de los misterios celestes[59], como parece haber sucedido durante la celebración en honor de Pedro y Pablo[60] y durante la Epifanía[61]; algunos preferían ir de caza en lugar de asistir a la iglesia[62]; durante una ausencia forzada del obispo, acudieron en poco número, tanto los *laici* como los *clerici*[63]. En otros se denunciaba que no practicaban la limosna[64] y que no cumplían con el ayuno del modo indicado[65]. También fueron para el obispo causas de disgusto el apego de los cristianos a los bienes terrenos[66], la falta de agradecimiento a la divinidad por el sustento

---

[57] *Frequenter studueram apud me ipsum, fratres, subtrahere uobis dominicae praedicationis eloquia, ac non largiri saepius sermonum caelestium sacramenta, siquidem nihil prosit offerre pabula recusanti et potum porrigere minime sitienti, cum id quod offeras non tam libenter hauriat quam fastidiose uelut turbulentum reddat.*

[58] S. XCI extr., 14-16: *Quid enim opus est his loqui plura a quibus nec pauca recipias? Quid opus est iacere copiosum semen, quod infecunda terra non suscipit?*

[59] S. XXIII, 2-14.

[60] S. III, 32-40.

[61] S. XXXII, 38-45.

[62] S. XXVI, 23-29.

[63] S. LXXIX, 12-33.

[64] S. LXXI, 44-51; S. LXXII, 54-64.

[65] S. L, 2-49; S. LXXI, 16-43; S. LXXII, 54-64; S. CXI extr., 62-70.

[66] S. LXXI, 16-23; S. CIII extr., 37-43.

cotidiano[67], la demora en concretar el bautismo[68], la toma de una concubina tras haber contraído matrimonio legítimo[69], el hecho de que no se pensase *de dei rebus*, que no se hablase *de die iudicii*[70] y el apartamiento de la perfección de la vida religiosa[71].

En algunas otras homilías los reproches se dirigían directamente hacia los miembros de la jerarquía eclesiástica: en el marco de una reprimenda lanzada contra los feligreses por no asistir a la iglesia, afirmaba: *clericos uobis magis uideo neglegentes*[72]; sobre estos mismos indicaba que, en muchos casos, se encontraban poco sometidos y se molestaban al ser reprendidos por los ancianos[73]; los *sacerdotes*, al igual que los laicos, se deleitaban con los placeres seculares[74]; motivo de indignación era también

> el monje cristiano, que no se pone de acuerdo con el hermano y con mayor gusto se pone de acuerdo con la hermana, que no sigue al anciano que advierte sobre cuestiones de provecho y sigue a la muchachita que riendo a carcajadas dice cosas inadecuadas[75] (S. LXXXVIII, 104-108).

De igual manera, Máximo denunciaba comportamientos de tipo comunitario también tenidos por impropios de los cristianos. Aludía a los *plerique christiani* que no solo no distribuían lo que poseían, sino que rapiñaban los bienes de otros[76], que acechaban a sus vecinos, procurando roer los límites de sus propiedades, apropiándose de lo que producían, devorando sus animales[77], que compraban a los bárbaros lo que estos habían saqueado a los conciudadanos[78]. Asimismo, amonestaba a quienes se aprovechaban de los desposeídos mediante

---

[67] S. LXXII, 54-64; S. LXXIII, 2-14.

[68] S. XLII, 25-28.

[69] S. LXXXVIII, 76-81.

[70] S. XLII, 28-30.

[71] S. LXX, 49-57.

[72] S. LXXIX, 27.

[73] S. LXXXVIII, 111-118.

[74] S. XXVIII, 29-46.

[75] *Inuenis enim christianum monachum, cui cum fratre non conuenit et libentius ei conuenit cum sorore; qui non sequitur seniorem utilia conmonentem et sequitur adulescentulam incongrua cacinantem.*

[76] S. XVII, 48-52.

[77] S. XLI, 73-88.

[78] S. XVIII, 36-47; 51-70.

el ejercicio de sus funciones militares o públicas[79], a quienes abandonaban la ciudad ante el peligro bárbaro[80], a los *clerici* que comerciaban, que vendían plegarias y que aceptaban dones de las viudas[81].

Un tercer conjunto de exhortaciones reprensivas está constituido por las reprimendas tendientes a alejar a los cristianos del *error gentilis*[82], expresión empleada al reprochar a los miembros de su auditorio el haber elevado gritos al cielo para asistir a la luna padeciente en ocasión de un eclipse[83]. En distintas ocasiones recriminaba su participación en la celebración de las Calendas de enero y en las Saturnales[84]. La consulta de los *auspicia* y de los *omina*[85] y el pedido de la victoria *a daemonibus* ante el peligro bárbaro[86] son otras acciones asociadas por Máximo a la *gentilitas* cuya comisión atribuía a los cristianos de su feligresía. Finalmente, la *idolatría* constituyó un motivo frecuente de enfado para el obispo, ya fuese porque los propios cristianos deviniesen *socii idolorum* al "emborrachar con vino la mente", "hinchar con alimento el vientre" y/o "retorcer los miembros con la danza"[87] o porque permitiesen la pervivencia del *cultus idolorum* en sus propiedades rurales: "Excepto los casos de unos pocos individuos religiosos cuyo campo, con trabajo, está impoluto de ídolos, apenas alguna posesión es mantenida libre del culto de los demonios"[88]. La inacción de los *possessores* cristianos ante la realización de la ceremonia del *lustrum* en sus tierras por parte de sus dependientes era también causa de reproche[89].

---

[79] S. XXVI, 3-12.

[80] S. LXXXII, 24-35.

[81] S. XXVI, 89-98.

[82] S. XXXI, 6.

[83] S. XXX, 20-30.

[84] S. LXIc extr., 64-75; S. LXIII, 24-38; S. XCLVIII extr., *passim*.

[85] S. LXIc extr., 72; S. XCVIII extr., 53.

[86] S. LXXII, 39-48.

[87] S. LXIII, 11-15: *Atque ideo qui uult esse diuinorum particeps, non debet esse socius idolorum. Idoli enim portio est inebriare uino mentem uentrem cibo distendere saltationibus membra torquere et ita prauis actibus occupari, ut cogaris ignorare quod deus est.*

[88] S. XCI extr., 23-25: *Praeter paucos enim religiosos uix cuiusque ager est inpollutus ab idolis, uix aliqua possessio a daemoniorum cultu habetur inmunis.* En similar sentido, S. XLII, 22-24; S. CVI extr., 41-47; S. CVII extr., *passim*.

[89] S. CVI extr., 24-36.

La cuestión de la gentilitas

Como vimos, los estudiosos de la vida y de la obra de Máximo recurrieron a pasajes de las homilías en que se evocaba la *gentilitas* –aunque identificándola con el "paganismo"– al momento de evaluar el proceso de cristianización de la ciudad; esta, por otra parte, fue causa de múltiples exhortaciones reprensivas dirigidas por el obispo a sus oyentes. Tales circunstancias sugieren la conveniencia de tener en cuenta dicho fenómeno en el marco del presente trabajo, más aún cuando se advierte que le cupo en la prédica maximiana una importancia destacada: en efecto, el autor refirió explícitamente a los *gentiles* y/o a la *gentilitas* en 20[90] de los 111 sermones considerados auténticos o dudosos por Almut Mutzenbecher[91], es decir, en el 18,02% de las homilías que conservamos[92].

En otras ocasiones hemos evidenciado que en los sermones de Máximo los términos *paganus* y *gentilis* no constituían sinónimos, sino que designaban a individuos que se encontraban en estadios espirituales diferentes, incluso opuestos en algunas de sus características[93]. En efecto, el obispo de Turín entendía que la existencia de todo ser humano atravesaba una serie de etapas determinadas por su condición espiritual: al momento de su creación *secundum deum*, el individuo era puro y perfecto *spiritus*; libre de toda mácula, se encontraba también ajeno al sufrimiento y a la muerte. Como consecuencia del pecado de Adán[94], sin embargo, experimentaba una patética existencia

[90] S. I, 37; S. II, 55; S. XX, 55; S. XXXI, 6; S. XXXIII, 83-84; S. XXXV, 87; S. XLVIII, 79, 83, 97, 99; S. LXIc extr., 67, 70; S. LXII, 4; S. LXIII, 4, 35, 39; S. LXXIII, 47, 96; S. LXXXIV, 89; S. LXXXV, 58-59; S. LXXXVIII, 54; S. XCI extr., 28, 38; S. XCVIII extr., 3; 12; S. CI extr. 8; S. CIII extr., 28; S. CVI extr., 13; S: CVII extr., 6.

[91] Hace algunos años Clemens Weidmann (2014: 111-116; 2018: 367) desestimó los motivos señalados por Mutzenbecher para cuestionar la autoría maximiana de los sermones XIV, LXIb, LXIc extr., LXXXVII, XC extr. y XCVII extr., a la vez que atribuyó a Máximo otras 4 homilías, de las cuales 2 eran tenidas hasta entonces por pseudo-augustinianas y 2 por anónimas.

[92] Esta cifra se elevaría si incluyéramos los sermones XXX y CVI extr., los cuales conforman una unidad respectivamente con las homilías XXXI y CV extr. Lo mismo ocurriría si añadiésemos otros en los cuales, aunque de igual modo ausentes tales vocablos, el léxico empleado y las caracterizaciones realizadas por el obispo se asemejan sobremanera a los utilizados en los sermones que tratan explícitamente sobre los *gentiles* y la *gentilitas* y/o sobre su tránsito hacia la *fidelitas*. Así, por ejemplo, en los sermones I, XIII, XIIIb extr., XXII, XXIV, XXV, XXVIII, XXIX, XXXVII, L, LII, LIV, LV, LIX, LXII, LXIV, LXV, XCIV extr., CX extr. y CXI extr.

[93] Noce (2019a: 190-202; 2019b).

[94] Al respecto, véase Noce (2020).

material *in saeculo* –la *gentilitas*– durante la cual vagaba sin rumbo[95], preso de la *ignorantia*[96], el *error*[97], la *caecitas*[98] y amenazado por la muerte eterna en caso de persistir en tal condición. Que el extravío típico de este inocente estado de naturaleza se vinculaba con el desconocimiento del cristianismo –dicho esto en los términos más elementales posibles, a saber, en el sentido de no conocer su existencia– lo dejaba claro el autor al afirmar en el sermón CV extr. que "el nombre cristiano no era hasta entonces conocido"[99] entre los individuos que habían dado muerte a los misioneros Alexander, Martyrius y Sisinnius en el Val di Non, explícitamente calificados como *homines gentiles* en el sermón CVI extr.[100]; del mismo modo, al insistir en la potencial redención del *gentilis*[101] quien, conocida la fe, podía devenir *credens* o *cathecuminus* si se sometía a un proceso de depuración espiritual[102] administrado por la Iglesia, a cuyo final habría de recibir el Espíritu santo en ocasión del bautismo, alcanzando así la condición de *christianus* o *fidelis*, instancia en la cual, como dijimos, recobraba la perdida perfección espiritual primigenia y, con ella, la salvación. Si, por el contrario, al conocer el cristianismo decidía no someterse al *iugum domini*, se convertía en *paganus*, haciéndose merecedor de la condena eterna.

Se desprende de esto, pues, que *gentilitas* no remitía en el discurso maximiano a ninguna religión –la "religión pagana", como se ha sostenido– sino a un estadio espiritual previo al conocimiento del cristianismo (Noce, en prensa). En consecuencia, que el obispo de Turín se mostrase preocupado por la *gentilitas* no significaba que lo inquietase la existencia de un enemigo formidable en condi-

---

[95] S. XLVIII, 80-81: *...sine ulla cursus directione uestigiis in se saepe redeuntibus...* ("...sin ninguna dirección en su andar, pasando las huellas de sus pies muchas veces sobre sí mismos...").

[96] Asociaciones de los *gentiles* con la *ignorantia*: S. XLVIII, 79; 85-86; S. LXIII, 12-15; S. XCVIII extr., 23-24.

[97] Asociaciones de los *gentiles* con el *error*: S. XXX, 52-53; S. XXXI, 6; S. XLVIII, 80; S. LXIc extr., 65-66; S. XCVIII extr., 4; S. CV extr., 35; S. CVI extr., 25; S. CVII extr., 5-6.

[98] Asociaciones de los *gentiles* con la *caecitas*: S. XLVIII, 79, 85-86; S. LXXIII, 98-99.

[99] S. CV extr., 31-33: *...eius regionis homines, apud quos christianum nomen cognitum antea non fuisset...*

[100] S. CVI extr., 13-15: *Nam cum perspicerent in regione sua gentiles homines adsueto sacrilegio quod lustrum uocant funestis circuitionibus loca uniuersa polluere[t]...* ("En efecto, observando que en su región los hombres gentiles contaminaban todos los espacios con un sacrilegio habitual que llaman *lustrum*, con procesiones funestas...").

[101] Alusiones a la potencial redención de los *gentiles*: S. II, 54-56; S. XX, 52-69; S. XXXIII, 82-85; S. XXXV, 82-89; S. XLVIII, 93-94; S. LXIc extr., 65-72; S. LXXIII, 46-50; S. LXXXIV, 87-93; S. XCI extr., 37-39; S. XCVIII extr., 11-20; S. CIII, 20-29; S. CV extr., 49-51; S. CVI extr., 20-21.

[102] Al respecto, Noce (2022).

ciones de disputar a la Iglesia la adhesión de los individuos, sino la incapacidad de la institución eclesiástica para hacer difundir su mensaje, para hacer conocer siquiera su existencia, entre los individuos que poblaban el territorio.

Del discurso del obispo…

De este recorrido por los sermones de Máximo resulta factible concluir que, en opinión del autor, la cristianización era un hecho en el plano de lo trascendente. La encarnación, muerte y resurrección de la divinidad habían marcado el inicio de una nueva realidad: la evolución hacia el pasado, la *renouatio* que habría de reconducir a los individuos desde su presente despreciable hasta su pretérita y perdida perfección era ya posible; el pueblo cristiano había devenido pueblo elegido, y los *fideles* habrían de ser acogidos en la gloria eterna junto con los mártires, manifestación del obrar divino. El cristianismo había triunfado.

La cristianización del ámbito de lo trascendente inevitablemente debía tener, en opinión de Máximo, repercusiones terrenales. De allí que proclamara la extensión de la cristiandad hasta los confines del mundo, insistiera en la cuantía de sus adherentes y en el número de *gentiles* que se acercaban a la religión. Sin embargo, no podía dejar de advertir las limitaciones que el cristianismo encontraba para replicar *in saeculo* su victoria *in caelo*: aún eran muchos los sujetos que no conocían la fe –los *gentiles*–, y muchos también quienes, habiendo de hecho devenido *christiani* o *fideles*, incurrían en costumbres, prácticas y creencias que, desde su perspectiva, eran impropias de su condición. El estudio del discurso maximiano, en conclusión, revela el pleno convencimiento del autor respecto del triunfo del cristianismo incluso cuando se mostrase extremadamente cauto por lo que refiere a los efectos concretos que tal victoria había hasta entonces tenido, tanto en el aspecto cuantitativo como en el cualitativo, sobre los habitantes del espacio en que le cupo desempeñar su labor episcopal.

… a la hipótesis del historiador

Ahora bien, en nuestra condición de historiadores nos corresponde una doble tarea: por un lado y tal como hasta aquí hemos hecho, reconstruir el discurso de Máximo sobre la cristianización; por otro, percibir qué elementos de dicho discurso adquieren relevancia al momento de proponer una hipotésis

respecto del estado de situación del proceso de cristianización en Turín hacia fines del siglo IV y comienzos del V.

A tal fin, no resultan de provecho las consideraciones del obispo sobre la cristianización en el ámbito de lo trascendente: ellas contribuyen a comprender su discurso, no la coyuntura histórica.

Deteniéndonos, pues, en aquellas relativas al ámbito de lo inmanente, a las características específicas que el fenómeno asumía en el espacio y en el tiempo que nos interesan, creemos que carecen de utilidad las relativas a la expansión del cristianismo por todo el orbe. Por un lado, porque, en su generalidad, nada nos dicen sobre el contexto inmediato, sobre la comunidad turinesa; por otro, porque resulta sencillo explicar su presencia en los sermones en cuanto enunciados de naturaleza performativa, orientados más a la proyección discursiva hacia el ámbito de lo inmanente del triunfo proclamado en el ámbito de lo trascendente que a la descripción de situaciones de hecho. Poco puede decirse, añadamos, con relación a las afirmaciones de Máximo respecto de la amplitud de la comunidad cristiana local o del desplazamiento de un ingente número de *gentiles* hacia la fe: la imposibilidad de toda cuantificación torna ociosa cualquier reflexión al respecto.

Distinta es la situación por lo que refiere a los reproches que el obispo dirigió a sus oyentes. ¿Con qué causa Máximo habría reprendido insistentemente a los miembros de su comunidad por incurrir en conductas, prácticas y creencias consideradas inoportunas si estas no hubieran sido efectivamente cometidas? Podría sugerirse que la intención habría sido la de extirparlas antes de que se manifestasen. Ahora bien, ¿pudo esto haber sido así incluso cuando una cantidad tan significativa de amonestaciones ensombrecía abiertamente el triunfalismo que su discurso pretendía comunicar? El principio de *lectio difficilior* coloca dentro del campo de lo verosímil estos testimonios sobre la inadecuación de las conductas creencias y prácticas de la población de Turín a los principios predicados por Máximo.

¿Cuál es, a partir del análisis de los *Sermones* maximianos, nuestra hipótesis respecto del estado del proceso de cristianización en Turín hacia fines del IV y comienzos del V? Para la última década del siglo IV se constata la presencia en Turín de la institución eclesiástica y de una comunidad cristiana. El mero hecho de contar con una colección de sermones pronunciados por el obispo de la ciudad así lo atestigua. En el caso de que Máximo haya sido el primer obispo de Turín –circunstancia tradicionalmente aceptada pese a que carecemos en la actualidad de todo documento que así lo certifique– entonces el arribo de la

institución eclesiástica a *Augusta Taurinorum* bien pudo haber coincidido con el inicio de su episcopado. Más difícil resulta, en cambio, afirmar con precisión desde cuándo la comunidad cristiana se hallaba presente en la ciudad. Diversos indicios aportados por las homilías nos permiten postular que contaba ya con cierta antigüedad al momento en que Máximo asumió su cargo: según indicaba en el sermón XII, la feligresía turinesa disponía de al menos un área funeraria donde reposaban las reliquias de los mártires locales y en la cual "ha sido previsto por los antepasados que asociemos nuestros cuerpos a los huesos de los santos"[103]; de acuerdo con el sermón XXI, la cristiandad local se encontraba en condiciones de acoger un cónclave episcopal[104] –cuyas dimensiones desconocemos por completo pese a que ha sido identificado por muchos estudiosos, tal vez un poco apresuradamente, con el Concilio de Turín del año 398[105]–; como se desprende de diversos pasajes de distintas homilías, poseía una organización jerárquica desarrollada, la cual incluía al *episcopus*, a los *sacerdotes*, a los *clerici*, a los *fidelis* y a los *cathecumini*; esta comunidad contaba con al menos un edificio en el que desarrollaba sus reuniones y su culto, aquella *ecclesia* de la cual los cristianos, de acuerdo a los reproches del obispo, solían ausentarse.

Pese a la presencia en Turín de una comunidad cristiana desde algún momento del siglo IV y de la institución eclesiástica al menos para fines de la centuria, la aptitud de esta última para cristianizar a hombres y mujeres, esto es, para promover su devenir cristiano y, con ello, el de sus costumbres, prácticas y creencias, parece haber sido tan limitada como su capacidad para hacer siquiera conocer la existencia de la *noua fides* entre las poblaciones dispersas por un territorio en el que la *gentilitas* imperaba. Presencia afianzada y cristianización incipiente parece ser, pues, el mejor modo de comprender, a partir del discurso de Máximo, la situación del cristianismo en Turín y sus inmediaciones hacia fines del siglo IV y comienzos del V.

Veamos a continuación si esta propuesta resulta compatible con el examen de la documentación arqueológica y epigráfica.

---

[103] S. XII, 33-34: *Nam ideo a maioribus hoc prouisum est, ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemus…*

[104] S. XXI, 29-47.

[105] Para los debates en torno a la localización y año de realización del Concilio, véase Benna (1934: 102-108), Griffe (1973), Chaffin (1980), Bolgiani (1997), Savarino (1999: 208-216). Para la identificación del cónclave aludido en el sermón XXI con el Concilio de Turín, Benna (1934: 121-122), Mutzenbecher (1962: XXXIV), Padovese (1985: vol. 1, XIX-XX), Zangara (1992: 503; 1995: 49-50; 1997: 257-259), De Filippis Cappai (1995: 7 y 43), Bolgiani (1997: 273), Maritano (1999: 145), Mariani Puerari (1999; 11, nota 7), Savarino (1999: 203), Di Mauro (2001: 28-29), Trisoglio (2007: 130), Eger (2014: 14, 18), Ariano (2014: 213) y Weidmann (2018: 349).

El discurso de Máximo, la arqueología y la epigrafía

El análisis que con su habitual experticia realizó Gisella Cantino Wataghin respecto de los testimonios arqueológicos relativos a la Turín paleocristiana en el trabajo que nos antecede simplifica extraordinariamente nuestra labor, puesto que nos provee una síntesis actualizada de la bibliografía y de las problemáticas en ella planteadas con relación a la cuestión que nos incumbe.

Como señala la autora[106], los testimonios arqueológicos sugieren que la presencia cristiana en el paisaje turinés se remontaba a los primeros decenios del siglo IV, para cuando la comunidad habría ya dispuesto de un espacio en el cual veneraba las reliquias de los mártires locales en el suburbio occidental de la ciudad. De igual modo, indican que "el definirse progresivo de una topografía cristiana" en Turín y sus inmediaciones coincidió con el episcopado de Máximo: en efecto, fue entre finales del siglo IV y comienzos del V cuando se levantaron la *ecclesia* urbana que hoy en día identificamos con San Salvatore –ya fuese que se tratase del primer edificio de culto o que viniese a reemplazar a otro más modesto hasta entonces existente en el área– y la iglesia funeraria situada en el suburbio septentrional, más allá del río Dora Riparia. De acuerdo a la información derivada del registro arqueológico, concluye la autora, parece adecuado afirmar que fue en tiempos de Máximo –y acaso bajo su iniciativa– que la comunidad cristiana local, presente en la ciudad desde hacía ya unas cuantas décadas, comenzó lentamente a cristianizar el paisaje urbano, a materializar la "conquista cristiana del espacio".

Por lo que a la epigrafía atañe, el volumen 17 de la colección *Inscriptiones Christianae Italiae* (Mennella, 2016) ofrece la más actualizada edición de la documentación procedente del área occidental de la *Regio XI*, la *Transpadana*. En él se reúnen 116 epígrafes y 9 *instrumenta* provenientes de *Augusta Praetoria* (Aosta), *Augusta Taurinorum-Segusio* (Turín-Susa), *Eporedia* (Ivrea), *Forum Vibii Caburrum* (Cavour), *Novaria* (Novara) y *Vercellae* (Vercelli).

El capítulo *Augusta Taurinorum-Segusio* contiene 13 epígrafes[107] y 1 *instrumentum*. De ellos, 8 epígrafes y el instrumento[108] proceden de Turín; 3 epígra-

[106] Véase el trabajo de Gisella Cantino Wataghin en este mismo volumen.

[107] Por una cuestión práctica trataremos como cristianos todos los epígrafes incluidos en el capítulo por Elena Besana. No obstante ello, no debe pasarse por alto que, en opinión de Giovanni Mennella (2013: 191-195), Museus no había sido cristiano sino judío. En tal caso, el número de epígrafes funerarios cristianos relativos a *Augusta Taurinorum-Segusio* se reduciría a 12.

[108] Besana, 2016: epígrafes nº 11, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 22; *instrumentum* nº 24.

fes[109] de Susa (localizada a unos 55 kilómetros al oeste de Turín); 1 epígrafe[110] de Rivarolo Canavese (situada a unos 35 kilómetros hacia el norte); 1 epígrafe de Rivoli Torinese[111] (ubicada aproximadamente a 20 kilómetros hacia el oeste de la metrópolis). Mientras que no es posible datar 8 de estos 14 documentos[112], sí resultan datables, con mayor o menor precisión, 5 epígrafes y el *instrumentum*. Elena Besana, a cargo del capítulo *Augusta Taurinorum-Segusio*, dató los epígrafes de la siguiente manera: el epitafio de Maximina (n° 15), "con qualche cautela"[113], en el año 519; el de la niña Anteria (n° 11) en el 523; el de Museus (n° 23) en el siglo VI; un fragmento en hexámetros (n° 18) podría incluso ser posterior al siglo VI; el del obispo Urcisinus (n° 13) en el año de su muerte, el 609. Como se aprecia, un siglo separa el fin del episcopado maximiano de los epígrafes de Anteria y –de ser correcta su datación– de Maximina, primeros testimonios epigráficos de presencia de individuos cristianos.

El único elemento del conjunto documental que podría dar cuenta de presencia cristiana individual en la diócesis de Turín-Susa con anterioridad a estos epígrafes es un *instrumentum*. Se trata de un anillo con monograma cristológico (n° 24) encontrado en 1990 junto con un conjunto de monedas, entre ellas un *nummus* de Valente (364-378), en una de las 24 tumbas[114] recuperadas durante la excavación de una necrópolis en Palazzo Carignano. La información disponible respecto del anillo, de la tumba en la que fue localizado y, más en general, de las excavaciones de la necrópolis es muy escasa: hasta las indicaciones brindadas por Cantino Wataghin en el trabajo que antecede al nuestro en este volumen, apenas podía añadirse a la información reunida por Besana un artículo en que Fedora Filippi[115] presentó algunas notas preliminares sobre las excavaciones realizadas entre 1985 y 1990 –trabajo en el cual no se aludió ni al anillo ni a la tumba en la que fue localizado– y unas pocas consideraciones

[109] Besana, 2016: nº 12, 15, 19.

[110] Besana, 2016: nº 17.

[111] Besana, 2016: nº 23.

[112] Besana, 2016: nº 12, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22.

[113] Besana, 2016: 41.

[114] Besana (2016: 49), al igual que el breve informe sobre las excavaciones en Palazzo Carignano visible en el sitio MuseoTorino (https://www.museotorino.it/view/s/a2b474a418c1429e93d1e3bccecb255e), indica la existencia de 24 tumbas. Filippi (1991: 28, nota. 42), sin embargo, reportaba "il ritrovamento complessivo di ventitrè sepolture ad inumazione comprese tra l'epoca romana imperiale e il tardo antico".

[115] Filippi (1991).

reunidas en el sitio web MuseoTorino[116], donde se asigna a la necrópolis una amplia cronología comprendida entre los siglos III y V. En nuestra opinión, la pobreza y la vaguedad de la información –no es posible precisar la secuencia de la inhumación de los diversos individuos que la tumba alberga ni la relación entre las monedas y el anillo– resta valor heurístico al documento, puesto que no se le puede asignar otra datación que la correspondiente a la tumba en la que fue localizado, esto es, las décadas finales del siglo IV o comienzos del V. Siendo así, el individuo al cual perteneció el anillo podría haber sido depuesto en la sepultura tanto en tiempos previos al episcopado de Máximo como contemporánea o incluso posteriormente a él. Coincidimos con Cantino Wataghin respecto de que, si alguna información de utilidad se desprende del hallazgo, es el hecho de que para un cristiano de Turín no habría resultado impensable ser sepultado en un contexto no cristiano en el avanzado siglo IV o incluso en el V.

Conclusiones

Tras haber reconstruido el discurso de Máximo sobre la cristianización en sus tiempos, hemos formulado en base a él una hipótesis respecto de la situación del proceso de cristianización en la Turín maximiana y en sus alrededores. Es momento de evaluar si esta resulta compatible con las consideraciones derivadas del examen de los recursos arqueológicos y epigráficos.

A partir de los sermones de Máximo hemos postulado la presencia en Turín con anterioridad al inicio de su episcopado de una comunidad cristiana que, de acuerdo al testimonio del sermón XII, habría incluso poseído un área funeraria asociada a la veneración de *Octavius*, *Aduentur* y *Solutor*. La arqueología refrenda la existencia de este espacio de culto –y, con él, el de la comunidad cristiana al que pertenecía–, acaso una *cellula oratoria* construida sobre la tumba de los mártires, espacio en el cual se erigió una *basilica cum atrio* hacia finales del siglo V, la abadía de San Solutore entre los siglos X y XI y las fortificaciones renacentistas de la ciudad en el siglo XVI.

Hacia finales del siglo IV, acaso como consecuencia del arribo de la institución eclesiástica a *Augusta Taurinorum*, constatada por la presencia de un obispo, Máximo, se percibe que dicha comunidad estaba en condiciones de comenzar a apropiarse del espacio urbano, tal como lo demuestra el hecho de

[116] Véase el link en la nota 114.

que contase con una *ecclesia* –fuese esta la basílica de San Salvatore, cuya existencia resulta arqueológicamente plausible, u otra que la hubiera precedido– y de que emprendiese la construcción de una basílica funeraria situada más allá del Dora Riparia.

La disposición de espacios rituales y funerarios, el desarrollo de una jerarquía interna y la capacidad de acoger una reunión de obispos son indicios de que la comunidad cristiana de Turín contaba hacia fines del siglo IV y comienzos del V con una existencia dilatada en el tiempo y de que se hallaba consistentemente asentada en la ciudad. Ahora bien, presencia afianzada no implica cristianización consumada. El avance cristiano sobre el paisaje urbano apenas comenzaba para entonces; un siglo se interponía aún entre la muerte de Máximo y el epígrafe funerario cristiano más temprano del que tenemos noticias; el obispo encontraba dificultades tan serias para adaptar a sus ideales las conductas, las prácticas y las creencias de sus oyentes como la institución eclesiástica de la cual era portavoz para difundir su mensaje entre la población de la región. No parece, pues, que una vez instalada la institución eclesiástica en Turín su afán por cristianizar haya arrojado resultados en el corto plazo. El proceso de cristianización se encontraba aún en un estadio incipiente.

En conclusión, de acuerdo a la información aportada por el discurso de Máximo y refrendada por el registro arqueológico y epigráfico, no parece prudente calificar a la Turín maximiana como una "tierra de misión" ni afirmar que la cristianización era un hecho consumado. Acaso el equívoco proceda del hecho de suponer que la presencia afianzada del cristianismo tuvo que implicar cristianización, o que, su contracara, una cristianización débil o incipiente suponía la ausencia del cristianismo. Para finales del siglo IV y comienzos del V, y desde hacía ya varias décadas, existía en Turín una comunidad cristiana de dimensiones imprecisables pero consistentemente establecida; no obstante ello, la institución eclesiástica cuyo referente local era Máximo encontraba aún considerables dificultades para plasmar *in saeculo* lo que el obispo asumía era una victoria *in caelo*.

esteban.noce@filo.uba.ar

Bibliografía

Ariano, M. P. A. (2014). "La polemica antipagana in Massimo di Torino", *Auctores Nostri*, 14, 211-242.

Banterle, G. (trad.), Petri, S. (intr. y notas) (2003). *Massimo di Torino. Sermoni*, Roma.

Besana, E. (ed.) (2016). "Augusta Taurinorum et Segusio", en G. Mennella (coord.), *Regio XI. Transpadana usque ad Ticinum Augusta Praetoria – Augusta Taurinorum – Eporedia – Forum Vibii Caburrum – Novaria – Vercellae. Inscriptiones christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*, n.s. 17, Bari, 29-49.

Benna, C. (1934). "San Massimo e il concilio di Torino", *Rivista diocesana Torinese*, 11/4-5, 102-109 y 121-124.

Bolgiani, F. (1997). "Sant'Ambrogio, Massimo di Torino e la sinodo del 398", en G. Sergi (ed.), *Storia di Torino. I. Dalla preistoria al comune medievale*, Turín, 255-269.

Bolgiani, F. (1998). "La diocesi di Torino nel IV-V secolo sotto i due Massimo", en L. Mercando, E. Micheletto (eds.), *Archeologia in Piemonte. Volume III. Il Medioevo*, Turín, 121-131.

Cervellin, L. (1992). "«Per Scripturae secretum» (Serm. XXXIX, 34). L'interpretazione della Scrittura nei *Sermoni* di Massimo di Torino", *Salesianum*, 54/4, 763-773.

Chaffin, Ch. (1980). "The Application of Nicaea Canon 6 and the Date of Synod of Turin", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 16/2, 257-272.

De Filippis Cappai, C. (1995). *Massimo Vescovo di Torino e il suo tempo*, Turín.

De Filippis Cappai, C. (1999). "Società e cristianesimo a Torino al tempo di Massimo", en *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (398) (Torino, 13-14 marzo* 1998), Turín, 50-68.

Devoti, D. (1981). "Massimo di Torino e il suo pubblico", *Augustinianum*, 21/1, 153-167.

Devoti, D. (1999). "Massimo oratore", en *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (398) (Torino, 13-14 marzo* 1998), Turín, 99-115.

Di Mauro, N. (2001). *La paterna tenerezza di un pastore d'anime. San Massimo vescovo di Torino*, Turín.

Eger, G. (2014). *Magna Pollutio: Saint Maximus on the Survival of Paganism in 4th century Turin. A senior thesis submitted to the Classics Department of Princeton University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Arts*, Princeton.

Filippi, F. (1991). "Palazzo Carignano di Torino. Nota preliminare sullo scavo (1985-1990) e appunti sull'archeologia della città", en *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 10, 13-41.

Gallesio, F. (1975). *S. Massimo di Torino. Sermoni*, Alba.

Griffe, E. (1973). "La date du concile de Turin (398 ou 417)", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 74, 289-295.

Hamman, A.-G. (intr.) y Plazanet-Siarri, N. (trad.) (1996). *Maxime de Turin prêche l'année liturgique*, París.

Inglebert, H. (2010). "Introduction", en H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (eds.), *Le problème de la christianization du monde antique*, París, 7-17.

Lizzi, R. (1989). *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como.

Mariani Puerari, M. (ed.) (1999). *Massimo di Torino. Sermoni Liturgici*, Milán.

Maritano, M. (1999). "La sacra scrittura nei *Sermoni* e nel ministero episcopale di Massimo di Torino", en *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (398) (Torino, 13-14 marzo* 1998), Turín, 116-166.

Mennella, G. (2013). "Epigrafia rurale ebraica nel Piemonte paleocristiano", en S. Lusuardi Siena, E. Gautier di Confiengo, B. Taricco (eds.), *Il viaggio della fede. La cristianizzazione del Piemonte meridionale tra IV e VIII secolo*, Alba-Bra-Cherasco, 187-199.

Mennella, G. (coord.) (2016). *Regio XI. Transpadana usque ad Ticinum Augusta Praetoria – Augusta Taurinorum – Eporedia – Forum Vibii Caburrum – Novaria – Vercellae. Inscriptiones christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*, n.s. 17, Bari.

Merkt, A. (1997). *Maximus I. von Turin: die Verkundigung eines Bischofs der fruhen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, Leiden-Nueva York-Colonia.

Modemann, M. (1995). *Die Taufe in den Predigten des. Hl. Maximus v. Turin*, Frankfurt.

Mutzenbecher, A. (ed.) (1962). *Maximi episcopi Taurinensis sermones. Collectionem Sermonum Antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis*, Turnhout (CCSL XXIII).

Noce, E. (2017). "Cristianismo y *gentilitas* en los *Sermones* de Máximo de Turín: consideraciones críticas sobre el estado de la cuestión", *Vetera Christianorum*, 54, 173-204.

Noce, E. (2019a). "*Gentilitas* y *paganismus* en los sermones de Máximo de Turín: reconsideración de una sinonimia infundada", *Annali di storia dell'esegesi*, 36/1, 175-203.

Noce, E. (2019b). "En torno a la independencia semántica de los términos *gentilitas* y *paganismus* en los *Sermones* de Máximo de Turín. Verificación de una hipótesis", *Antiquité Tardive*, 27, 279-301.

Noce, E. (2020). "*Gentilitas*, *peccatum* y *humanitas* en el sermón XX de Máximo de Turín (…398-…423). Traducción y comentario", *Studia Historica. Historia Antigua*, 38, 191-215.

Noce, E. (2021). "Sobre el uso de *paganus*, *gentiles* y otros términos por los cristianos de la Antigüedad Tardía. Consideraciones iniciales a partir de los *Sermones* de Máximo de Turín", en R. Laham Cohen, E. Noce (eds.), *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía*, Buenos Aires, 63-77.

Noce, E. (2022). "De la *gentilitas* a la *fidelitas* en la prédica de Máximo de Turín (…398-…423). Ulteriores consideraciones a partir del sermón XXXIII", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 56/1, 41-56.

Noce, E., (en prensa), "De la *gentilitas* como religión a la *gentilitas* como estadio existencial en los *Sermones* de Máximo de Turín (…398-…423). El testimonio del sermón CIII extr.", *Gerión. Revista de Historia Antigua*.

Padovese, L. (1983). *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma.

Padovese, L. (ed.) (1985). *Sermoni di S. Massimo di Torino. 1- Liturgia del Natale e dell'Epifania*, Casale Monferrato.

Savarino, R. (1999). "Il concilio di Torino", en *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (398) (Torino, 13-14 marzo 1998)*, Turín, 203-227.

Spinelli, L. M. (1983). *Maria nei Sermoni di S. Massimo vescovo di Torino*, Vicenza.

Trisoglio, F. (2007). "Massimo di Torino: il pastore dinanzi ai suoi fedeli", *Augustinianum*, 47, 117-143.

Weidmann, C. (2014). "Vier unerkannte Predigten des Maximus von Turin", *Sacris Erudiri*, 53, 99-130.

Weidmann, C. (2018). "Maximus of Turin. Two Preachers of the Fifth Century", en A. Dupont, S. Boodts, G. Partoens, J. Leemans (eds.), *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Leiden-Boston, 347-372.

Zangara, V. (1992). "I «mandata» divini nella predicazione di Massimo di Torino", *Annali di storia dell'esegesi*, 9/2, 493-518.

Zangara, V. (1995). "San Massimo di Torino", en G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano (eds.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Turín, 48-59.

Zangara, V. (1997). "Eusebio di Vercelli e Massimo di Torino tra storia e agiografia", en E. Dal Covolo, R. Uglione, G. M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma, 257-321.

Tercer diálogo

Virgilio en el Tardoantiguo: paganismo y cristianismo, ficción y realidad

LEGGERE VIRGILIO NELLA SCUOLA CRISTIANA

Fabio Stok

Agostino, in uno dei primi capitoli delle *Confessiones*, ricorda gli anni in cui frequentava la scuola e leggeva l'*Eneide* di Virgilio e si appassionava per le avventure di Enea e la tragica vicenda di Didone:

> *tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores, oblitus errorum meorum, et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his te morientem, deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus* (1.20).

A distanza di oltre un ventennio (le *Confessiones* sono del 397-398) Agostino deplora questo interesse giovanile per gli *errores* di Enea, cioè le peregrinazioni dell'eroe, in quanto in questo modo egli mostrava di non interessarsi dei propri *errores*, cioè dei propri peccati[1]. E ancora: piangendo la sorte di Didone, egli non avrebbe pianto per l'unica morte per cui è lecito piangere, quella di Cristo. Il verbo *cogebar* evoca l'immagine del fanciullo "costretto" dal maestro a studiare la grammatica, simile a quella da Orazio, quando evoca il suo manesco maestro Orbilius[2]. Poco prima lo stesso Agostino aveva ricordato l'insegnamento elementare della lingua latina che egli aveva avuto, non meno faticoso di quello dell'odiata lingua greca: *non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas*. Ci si aspetterebbe per questo insegnamento l'uso del verbo *cogo*, non per quello impartito in una fase successiva[3], ma Agostino vuole qui capovolgere la valutazione delle due usuali fasi formative: egli rivaluta la prima, quella dell'insegnamento elementare, che considera indispensabile, mentre mette in

[1] Sul gioco di parole e su altri aspetti della retorica del passo agostiniano cfr. Pomer Montferrer (2013: 132-134). Sul passo di Agostino cfr. anche Hunink (2009: 260-61).

[2] Cfr. Orazio, *serm*. 2, 1, 68-71.

[3] Sui diversi livelli dell'insegnamento nella scuola antica cfr. Marrou (1978: 367).

discussione quella più avanzata, nel corso della quale aveva approfondito la lettura di Virgilio. Il *cogebar*, in questo quadro, denota non la semplice costrizione esercitata dal maestro nei confronti degli allievi, ma il modello formativo dell'educazione tradizionale.

Poco oltre Agostino considera la possibilità che la lettura di Virgilio gli venisse proibita, ed ammette, prendendo ancora lo spunto dalla sua partecipazione al dolore di Didone, che ciò gli avrebbe provocato dolore: *si prohiberer ea legere, dolerem, quia non legerem quod dolerem. Talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur quam illae, quibus legere et scribere didici* (1.21).

Questo dolore è ora equiparato da Agostino alla *dementia*, alla follia. L'affermazione suona ancora come una condanna radicale dell'educazione tradizionale, e in particolare del testo *princeps* su cui l'educazione tradizionale era basata, e cioè quello di Virgilio. È infatti lo stesso Virgilio che Agostino prende di mira, non solo i *grammatici* che impartivano le loro lezioni su Virgilio, nei confronti dei quali egli appare piuttosto sprezzante: ironizza sulle tende che si trovavano all'ingresso delle scuole, *vela pendent liminibus grammaticarum scholarum*, che coprono gli *errores* che in esse sono insegnati (ancora *errores*, come quelli di Enea!), *tegimentum erroris significant*, e sulle dispute che vedono i *grammatici* discutere sulla realtà storica dello sbarco di Enea in Africa, *utrum verum sit quod Aenean aliquando Karthaginem venisse* (1.22)[4].

Non è questa l'unica occasione in cui Agostino dà una valutazione negativa di Virgilio, e nota l'effetto corruttivo della sua lettura. Nel sermone 241 (del 411), egli condanna gli spettacoli in cui erano messe in scena vicende dell'*Eneide*, che divulgavano teorie contrarie alla dottrina cristiana. Nel caso specifico la dottrina della metempsicosi, esposta da Anchise nel sesto libro del poema, durante il viaggio di Enea nell'Oltretomba[5]: *pauci nostis in libris, multi in theatris, quia Aeneas descendit ad inferos, et ostendit illi pater suus animas Romanorum magnorum venturas in corpora*.

Il ruolo negativo degli spettacoli teatrali era un tema corrente nella riflessione cristiana, a partire dal *De spectaculis* di Tertulliano. Ma anche l'atteggiamento critico nei confronti di Virgilio, che leggiamo in questo sermone e che abbiamo trovato nelle *Confessiones*, non era una novità.

---

[4] Diversamente dal viaggio di Enea e dal suo arrivo nel Lazio, la tappa cartaginese era considerata dall'esegesi invenzione poetica, e non storia, in quanto la fondazione di Cartagine, come quella di Roma, era datata alcuni secoli dopo la guerra di Troia: cfr. Servio *ad Aen*. 1, 267.

[5] Cfr. Stok (1998: 30-31).

Nel terzo secolo Lattanzio, nelle sue *Divinae institutiones*, aveva sottoposto l'*Eneide* di Virgilio ad una critica serrata, nella quale contesta l'appellativo *pius* assegnato nel poema ad Enea[6].

Girolamo, in anni più vicini a quelli di Agostino, ha anche lui toni molto polemici nei confronti di Virgilio. Nella celebre epistola 22, quella in cui è accusato da Dio di essere "ciceroniano", egli riecheggia un celebre interrogativo di Tertulliano e si chiede che abbiano a che fare gli autori pagani con il Cristianesimo: *Quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? Cum apostolo Cicero?*[7]. In un'altra epistola, la 21, indirizzata a papa Damaso, come Agostino anche Girolamo segnala l'uso di testi virgiliani nel teatro, e prende di mira in particolare rappresentazioni o declamazioni di versi osceni delle *Bucoliche*, a cui assisterebbero anche ecclesiastici dimentichi dei vangeli e delle sacre scritture:

> *at nunc etiam sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba cantare, tenere Vergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis*.

La condanna riguarda non solo le rappresentazioni, ma anche la lettura di Virgilio, definita senz'altro un *crimen* in quanto fatta per piacere e non per necessità, come accade ai bambini, che Virgilio devono leggerlo a scuola. C'è forse un'allusione autobiografica in questa affermazione: come Agostino anche Girolamo aveva avuto un'educazione tradizionale, ed aveva letto Virgilio già da bambino. In seguito egli era stato allievo diretto di Elio Donato, il più illustre commentatore virgiliano del quarto secolo. Nell'accenno che abbiamo letto egli non mette in discussione l'uso di Virgilio nelle scuole, sembra considerarlo una indesiderata necessità, quello che definisce un *crimen necessitatis*.

Neppure Agostino propone in modo esplicito un cambiamento dei programmi scolastici, e possiamo solo sospettare che qualcosa del genere sia suggerito nel passo delle *Confessiones* che abbiamo letto sopra, dove egli usa il verbo *prohibere* come ipotesi dell'irrealtà, "se a lui (Agostino) fosse stata proibita la lettura di Virgilio". È solo implicita l'idea che una proibizione della lettura di Virgilio possa impedire quella *dementia* di cui aveva sofferto lui stesso, appassionarsi cioè per la vicenda di Didone e non per la passione di Cristo.

Alla domanda se Agostino, o più in generale la cultura cristiana della fine del quarto secolo, abbia pensato ad un'educazione cristiana che sostituisse la

[6] Cfr. Stok (2017: 181-83).

[7] Cfr. Feichtinger (2021: 389-454).

tradizionale *paideia*, sono state fornite risposte diverse. Le posizioni presenti in ambito cristiano erano del resto differenziate[8], anche molto diverse da quella che abbiamo trovato in Agostino: basti pensare a Basilio e alla sua *Oratio ad adulescentes*. Lo stesso Agostino mostra oscillazioni nelle sue opere, anche se la posizione che abbiamo trovato nelle *Confessiones* è in qualche misura rilevabile anche nel *De doctrina Christiana*, scritto a partire dal 396, dove egli propone un programma educativo molto selettivo nei confronti della cultura tradizionale, che consiglia in buona parte di ripudiare. Agostino non tratta specificamente, in quest'opera, dello studio scolastico dei poeti, ma non è difficile arguire che essi non rientrassero nel novero delle letture utili alla formazione degli *adulescentes ingeniosi* e *Deum timentes*: *alienent etiam studium a superfluis et luxuriosis hominum institutis* (2, 39, 58).

Un autore contemporaneo di Agostino che sembra anche lui suggerire un'educazione diversa da quella tradizionale, e depurata in particolare dalla lettura di Virgilio, è Paolo Orosio, che nella sua *Historia adversus paganos* lamenta polemicamente come la vicenda degli esuli troiani di Enea, che egli presenta in termini spogliati da ogni aura leggendaria, sia impartita nell'insegnamento scolastico:

> *Paucis praeterea annis intervenientibus, Aeneae Troia profugi adventus in Italiam quae arma commoverit, qualia per triennium bella exciverit, quantos populos implicuerit odio excidioque adflixerit, ludi litterarii disciplina nostrae quoque memoriae inustum est* (1.18.1).

La versione che Orosio propone dell'arrivo di Enea nel Lazio è quella della tradizione storica, implicitamente qui contrapposta alla eroicizzata narrazione virgiliana[9].

Orosio scrive la propria opera quale continuazione del *De civitate dei* del suo maestro Agostino, ed anche in quest'ultima, nei capitoli iniziali, troviamo un richiamo alla narrazione dell'*Eneide*, e al salvataggio dei Penati ad opera di Enea. In questo caso, però, Agostino presenta Virgilio in modo favorevole alla propria posizione, e ci fa vedere come il testo virgiliano fosse utilizzabile anche in una prospettiva cristiana[10]. Agostino polemizza con quanti avevano messo in relazione l'affermazione del Cristianesimo con il sacco patito da Roma nel 410, ad opera dei Visigoti di Alarico, e si chiede come i Penati avrebbero potuto

[8] Cfr. Sandnes (2009).

[9] Cfr. Eigler (2003: 33-34); Krämer (2007: 53).

[10] Cfr. Brown (1969: 266).

salvare Roma se, come afferma Virgilio, gli stessi Penati, sconfitti a Troia, erano stati affidati ad Enea. Virgilio è elogiato per non aver nascosto la debolezza dei Penati, vinti a Troia ed affidati alle cure di un singolo uomo, cioè Enea: *non itaque, cum de diis victis illa conscriberentur atque canerentur, poetas libebat mentiri, sed cordatos homines cogebat veritas confiteri* (1.3).

Nel parlare di "dei vinti', afferma Agostino, i poeti (cioè Virgilio) non mentivano e, da uomini onesti (*cordati*), si sentivano obbligati a dire la verità. Gli avversari, quindi, dovrebbero polemizzare non con i Cristiani, ma con i loro poeti, che i maestri da loro pagati leggevano ai bambini:

> *et nobis suscensent, cum de diis eorum talia dicimus; nec suscensent auctoribus suis, quos ut ediscerent mercedem dederunt doctoresque ipsos insuper et salario publico et honoribus dignissimos habuerunt*.

Segue un riferimento esplicito a Virgilio e al suo ruolo nell'insegnamento scolastico, che riecheggia quello che abbiamo letto nelle *Confessiones*, in particolare nella notazione sull'efficacia che avevano effettuate in età infantile:

> *Nempe apud Vergilium, quem propterea parvuli legunt ut videlicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris ebititus animis non facile oblivione possit aboleri*.

Il passo ci mostra come l'*Eneide* fosse utilizzabile anche in chiave "antipagana", nonostante fosse certamente prevalente, nelle letture scolastiche, l'interpretazione che possiamo definire "augustea", se vogliamo usare il termine introdotto da Richard Thomas[11]. A partire almeno dall'epoca di Quintiliano l'uso scolastico di Virgilio aveva motivazioni politiche, in quanto l'*Eneide* illustrava la versione vulgata delle origini di Roma in una prospettiva imperiale che conservava ancora nel quarto secolo una certa attualità. Una prospettiva imperiale messa in crisi proprio dal sacco del 410, e dalle vicende successive.

Il caso appena esaminato del *De civitate dei* contribuisce a spiegare perché, nonostante la frequenza delle polemiche antivirgiliane del tipo di quella che abbiamo letto in Agostino e in altri autori, non si sia arrivato, dopo la proclamazione del Cristianesimo quale religione di stato, con il decreto di Tessalonica del 380, ad una riforma del sistema educativo in chiave cristiana, nella quale la lettura dei Virgilio e dei poeti sarebbe stata sostituita da quella della letteratura scritturale, come auspicato da Agostino nel *De doctrina Christiana*.

[11] Cfr. Thomas (2001).

La questione presenta risvolti storici su cui non possiamo qui soffermarci. Limitiamoci a prendere atto che non si arrivò ad un'esclusione dal canone scolastico delle opere virgiliane, e che esse continuarono ad avere un ruolo centrale nell'insegnamento anche nei secoli successivi: nel sesto secolo Fulgenzio scriverà che *haec nostra materia*, cioè Virgilio, *et infantibus* [...] *traditur* (*Expositio virgilianae continentiae*, Helm, 1898: 96) e nel settimo l'esigenza di leggere Virgilio porterà i neoconvertiti irlandesi ed anglosassoni ad importare buona parte dei commenti virgiliani che ci sono pervenuti, salvandoli dalla perdita che si sarebbe diversamente verificata.

Il problema che vale la pena porci, in questo quadro, è di come si sia arrivati dalla situazione che abbiamo visto testimoniata da Agostino e da altri autori fra il quarto e il quinto secolo, nei quali prevaleva un atteggiamento critico nei confronti di Virgilio, alla sua integrazione nel contesto della cultura cristiana, quale possiamo registrare a partire dal sesto secolo. L'interrogativo riguarda, in altri termini, la ricezione di Virgilio e le trasformazioni che essa ha avuto nel corso del quinto secolo.

Il testo che possiamo interrogare, per rispondere a questo interrogativo, è quello del commento di Servio. Scritto nel primo decennio del quinto secolo[12], il suo non fu l'unico commento virgiliano che circolò in quest'epoca, ma ci sono buoni motivi per credere che sia stato quello prevalso nelle scuole, frequentate in quest'epoca da allievi cristiani o comunque affidati anche ad un'educazione cristiana. Letture di Virgilio in chiave tradizionale, più legate alla tradizione pagana, sopravvissero certamente in determinati ambienti, ma difficilmente esse interessavano l'ambito scolastico. Uno di questi ambienti "tradizionalisti" è quello di cui è espressione Macrobio, che nei suoi *Saturnalia* propone un revival della cultura del secolo precedente, anche se l'opera non esplicita mai apertamente anticristiane. Anche il commento di un certo Philagrius, di cui resta qualche traccia in compilazione medievali, recuperava probabilmente una lettura tradizionale, più marcata in direzione dell'allegorismo e limitata, per quel che ne sappiamo, alle opere minori di Virgilio[13].

Proprio Macrobio è responsabile di una deformazione che in una certa misura condiziona tuttora la conoscenza di Servio. Nei *Saturnalia*, scritti negli anni '30 del quinto secolo, figura anche Servio, quale personaggio del dialo-

[12] Cfr. Murgia (2003: 49-59).

[13] Philagrius è l'autore noto tradizionalmente come "Philargyrius": sul suo commento cfr. Casali-Stok (2019: 95-99)

go (immaginato svolgersi nel 384). Se ne è dedotto che Servio appartenesse all'ambiente dei circoli nostalgici pagani, di orientamento neoplatonico. Herbert Bloch, una sessantina d'anni fa, ha scritto che Servio, nel suo commento, intendeva "presentare l'*Eneide* quasi come una *Bibbia* pagana"[14]. Se così fosse dovremmo interrogarci come mai, a decenni di distanza dall'editto di Tessalonica, il commento serviano potesse avere la diffusione che ebbe, documentata dalla tradizione indiretta.

Il Servio messo in scena da Macrobio, in realtà, non trova riscontro alcuno nel commento[15]. Qualche studioso ha ipotizzato che Macrobio non conoscesse il commento di Servio, ma l'ipotesi è insostenibile, in quanto egli presenta Servio come illustre *grammaticus* e commentatore di Virgilio (anche se non lo era affatto all'epoca in cui è immaginato il dialogo). È molto probabile che all'epoca della composizione dei *Saturnalia* Servio fosse morto, e che Macrobio abbia voluto semplicemente sfruttarne la fama, anche se non doveva avere un giudizio molto positivo del commento, in quanto lo ignora. L'esegesi virgiliana che Macrobio recupera è quella donatiana del secolo quarto, che in qualche caso è fatta esporre, con qualche malizia, al Servio del dialogo. Lo possiamo verificare confrontando il testo di Macrobio con quello del Servius Danielis (o Servius auctus), l'ampliamento medievale del commento serviano effettuato sulla base, con ogni probabilità, del commento di Elio Donato[16]. Più in generale l'interesse di Macrobio è per un'interpretazione di tipo neoplatonico, lontana dalla tradizionale esegesi dei *grammatici*, verso la quale non mancano, nei *Saturnalia*, osservazioni critiche.

Proprio l'esegesi di tipo grammaticale, d'altra parte, era un fattore che favoriva la continuità del modello educativo nel nuovo contesto cristiano. Uno degli elementi che avevano fatto di Virgilio l'autore scolastico per eccellenza era la sua lingua poetica che, nonostante la frequente oscurità, costituiva un modello utilizzabile non solo nella composizione poetica, ma anche nelle esercitazioni di retorica. Agostino, del resto, non contestava quella che possiamo chiamare l'educazione primaria. È vero che nelle *Confessiones* egli critica la lettura di Virgilio, ma egli prende di mira la sua lettura nella scuola più avanzata, quella del *grammaticus*. Il passo citato del *De civitate dei* suggerisce che egli non fosse contrario all'uso dell'opera virgiliana nella formazione primaria, volta

[14] Bloch (1975: 217).

[15] Cfr. Kaster (1988: 95-96).

[16] Cfr. Stok (2012: 466-468).

all'insegnamento elementare. Ma il commento serviano, pur soffermandosi di frequente su problemi grammaticali, non era certamente destinato ad un insegnamento di tipo elementare.

L'interrogativo che si pone, in questo quadro, è il seguente: Servio, nel proporre alla scuola l'esegesi delle opere virgiliane, si è limitato riprodurre, in modo semplificato, l'esegesi tradizionale, di Elio Donato e dei suoi predecessori, oppure ha tenuto conto del nuovo contesto politico, e del fatto che la scuola era frequentata da studenti cristiani? La risposta che è stata spesso data a questo interrogativo è la prima, conseguente alla collocazione di Servio nella cultura pagana e neoplatonica testimoniata da Macrobio. Una risposta diversa è però suggerita da un esame più attento del commento, e delle differenze che si possono rintracciare fra il commento propriamente serviano e quello del Servius Danielis, per molti tratti coincidente con quello preserviano di Elio Donato.

Una differenza importante, in questa direzione, è stata segnalata una trentina d'anni fa da Charles Murgia. Egli osservò che Servio, diversamente dal Servius Danielis e da altri commentatori, quando fa riferimento a pratiche sacrificali e al culto pagano, coniuga i verbi al passato, diversamente dal Servius Danielis, in cui è regolarmente utilizzato il presente[17].

Basti segnalare qualche esempio di questo fenomeno. Nel commentare il passo del libro XII in cui Virgilio accenna ai corsi d'acqua di cui era protettrice Giuturna, il Servius Danielis ricorda i riti in onore della divinità: *Iuturnas ferias* ***celebrant*** *qui artificium aqua exercent* (12.139). Servio parla degli stessi riti, ma li riferisce al passato: *de hoc autem fonte Romam ad omnia sacrificia aqua adferri* ***consueverat***. Nel Servius Danielis si legge *celebrant*, in Servio *consueverat*.

Le ragioni che hanno spinto Servio ad usare il passato, in luogo del presente, sono piuttosto chiare: egli scrisse il commento in epoca successiva alla proibizione dei culti pagani decretata da Teodosio.

Un altro esempio di questa pratica serviana riguarda un importante festività religiosa romana, quella dei Lupercalia. L'origine del rito centrale in questa ricorrenza, una corsa rituale attorno al Palatino, è segnalata da Virgilio nel libro VIII. Il Servius Danielis, come di consueto, presuppone l'attualità della pratica: *id in morem versum, ut hodieque nudi currant* (8.343). Il riferimento è al fatto che i Luperci, i giovani che partecipavano alla corsa, erano seminudi, coperti solo da una pelle di lupo. Anche in questo caso Servio riferisce il rito al passato: *propter rem a nudis prospere gestam consuetudo permansit ut nudi Luper-*

[17] Murgia (1988: 496); Murgia (2004: 190-91).

calia celebrarent (8.663). È da osservare che i Lupercalia continuarono ad essere celebrati anche dopo la proibizione dei riti pagani, come sappiamo da una lettera di papa Gelasio scritta nel 495[18]. Servio, quindi, parla al passato di un rito che in realtà era ancora in qualche misura tollerato dalle autorità religiose, pur rientrando fra le celebrazioni pagane da estirpare.

Il comportamento segnalato da Murgia non ci dice molto sull'orientamento religioso di Servio, su cui egli non si pronuncia esplicitamente, ma rivela nel commentatore un certo realismo, che lo porta a prendere atto della proibizione dei culti pagani. Alan Cameron ne ha dedotto che Servio rientrava in quelli che egli definiva "center-pagans"[19], cioè persone che non avevano formalmente abbandonato la religione tradizionale, ma che non davano importanza ai relativi culti. Anche in quanto *grammaticus*, Servio potrebbe essere collocato in un'area "intermedia" in cui la tradizione conviveva con il nuovo contesto dominato dal Cristianesimo.

Il comportamento di Servio appare connesso alla destinazione scolastica del commento. La configurazione, ma anche la divulgazione e la fortuna che ebbe, ci fanno capire, infatti, che esso non era indirizzato ad una cerchia ristretta, unita da interessi neoplatonici, ma ad un pubblico di discenti più ampio, nel quale la componente cristiana doveva essere ormai dominante. È presumibile, in questo quadro, che Servio abbia adattato al contesto in cui operava e ai destinatari del suo commento, anche altri aspetti dell'esegesi dei poemi virgiliani, oltre al dato appariscente dell'uso del passato segnalato da Murgia.

È possibile individuare altri indizi di questa operazione di adattamento, altri passi del commento in cui Servio modifica l'esegesi precedente di Virgilio per renderla accettabile ad un ambiente cristianizzato? La risposta a questo interrogativo è a mio parere positiva, e può consentire una più precisa ricostruzione della ricezione di Virgilio nel quinto secolo.

Mi sono occupato in altre sedi di alcuni passi del commento in cui si può ricostruire, con un certo grado di probabilità, l'intervento attribuibile a Servio, ed il lavoro di selezione ed innovazione che effettua rispetto alla tradizione esegetica. Il caso che vi proporrò riguarda l'episodio dell'*Eneide* di cui siamo partiti parlando di Agostino, quello di Didone.

La fortuna di questo episodio dell'*Eneide* è stata oggetto di numerosi studi pubblicati negli ultimi anni, ma la posizione di Servio in questi studi è rimasta

[18] Lançon (2000: 95-96).

[19] Cameron (2011: 176-177).

per lo più incerta o sfocata. Non è infatti sempre agevole estrapolare, dalla congerie di glosse e di scoli che formano il commento, un'interpretazione coerente. Nel ricostruire la posizione specifica di Servio, inoltre, è necessario individuare i tratti in cui egli si è distinto dall'esegesi precedente, in un quadro, tipico del genere dei commenti, in cui ciascun commentatore tende a riprodurre il materiale esegetico raccolto dai suoi predecessori. La specificità è riconoscibile individuando le aggiunte, gli scarti, la selezione operata. Nel caso di Servio, essendo perduta la principale fonte di cui egli si è probabilmente avvalso, il commento Elio Donato, dobbiamo basarci sul confronto fra le note serviane e quelle del Servius Danielis, cercando di distinguere in queste ultime fra ciò che risale al commento donatiano e ciò che è stato introdotto dal compilatore medievale.

Per quel che riguarda la vicenda di Didone, un elemento di continuità fra Servio e l'esegesi precedente è costituito dal giudizio sul carattere "poetico" dell'episodio, per il divario cronologico fra il viaggio di Enea e la fondazione di Cartagine[20]. Si aggiunga che sulla vicenda di Didone c'era una tradizione consolidata, risalente probabilmente a Timeo di Tauromenio, che dava della morte della regina una versione del tutto diversa da quella narrata da Virgilio, ed estranea alla vicenda di Enea[21]. Servio conosce questa versione e fa ad essa riferimento in più scoli. Didone, secondo questa versione, si sarebbe suicidata per non cedere alle profferte del re dei Numidi Iarba, e per mantenere la promessa di castità fatta al marito Sicheo:

> *IARBAS rex Libyae, qui Didonem* ***re vera*** *voluit ducere et, ut habet* ***historia****, cum haec negaret, Carthaginem intulit bellum. Cuius timore cum cogeretur a civibus, petiit ut ante placaret manes mariti et exaedificata pyra se in ignem praecipitavit. Ob quam rem Dido, id est virago, appellata est; nam Elissa proprie dicta est* (4.36).

Si notino il *re vera* e il riferimento alla *historia*, che marcano la differenza fra la versione riportata da Servio e quella virgiliana, che comportano l'identificazione come *fabula* dell'intero episodio virgiliano del libro IV[22].

Nella versione considerata autentica, come si vede, Didone era un'eroina apprezzabile dal punto di vista cristiano, ed infatti Tertulliano la elogia nel *De exhortatione castitatis* (non conosciamo la sua opinione sul personaggio virgiliano, ma possiamo immaginare che fosse tutt'altro che positiva).

[20] Cfr. nota 4.

[21] Cfr. Gildenhard (2012: 244-255).

[22] Cfr. Stok (2016: 109-110).

Erant nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares, ob univiratus obstinationem famam consecutae: ut Dido, quae profuga in alieno solo, ubi nuptias regis ultro optasse debuerat, ne tamen secundas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere (13.3).

L'interesse di Tertulliano è dovuto al fatto che la vicenda di Didone, all'epoca, presentava elementi di attualità, in quanto toccava il dibattito cristiano sulla liceità del matrimonio delle donne vedove[23].

Se mettiamo a confronto la versione "storica" con quella dell'*Eneid*e, troviamo alcuni elementi comuni: la promessa di fedeltà a Sicheo, l'offerta di matrimonio avanzata da Iarba, e l'organizzazione del suicidio finale. È però del tutto diversa la dinamica della vicenda: Didone non resta fedele a Sicheo ed ha una relazione con Enea (prescindiamo dal ruolo che Virgilio assegna a Giunone e alle altre divinità). Enea, però, decide di abbandonare Cartagine e proseguire il suo viaggio, provocando la delusione e il suicidio della donna.

Che nell'*Eneide* Virgilio si allontanasse dalla vicenda storica lo segnala, oltre a Servio, anche Macrobio, che parla di *fabula lascivientis Didonis, quam falsam novit universitas* (*Sat*. 5.17.4). Servio, nella prefazione del commento al libro quarto, oltre ad osservare la dipendenza di Virgilio dalle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, afferma che lo stile adottato da Virgilio in questo libro è di tipo comico, in quanto in esso prevale il tema erotico: *paene comicus stilus est; nec mirum, ubi de amore tractatur*[24]. Servio propone anche un'altra osservazione su questo libro, di cui osserva il carattere "patetico": *est autem paene totus* (*liber*) *in affectione, licet in fine pathos habeat, ubi abscessus Aeneae gignit dolorem*. Questa notazione sul carattere patetico del libro ha qualcosa a che fare con la vicenda del giovane Agostino, che soffriva per la vicenda di Didone.

Agostino conosceva anche lui, ovviamente, la vulgata storica su Didone, e la sua condanna a posteriori di Virgilio sottintende anche la non storicità della versione narrata dal poeta. Una versione che però era in grado, come abbiamo visto, di suscitare emozione e partecipazione da parte dei lettori. Abbiamo pochi elementi per ricostruire il tipo di ricezione presupposto dalla notazione di Agostino, ma l'evocazione del genere comico da parte di Servio è di un certo interesse, come pure lo sono le notizie sulle rappresentazioni teatrali di vicende virgiliane. C'era probabilmente una ricezione della vicenda virgiliana di Didone accostabile alla fruizione di vicende sentimentali ed erotiche del tipo di quella proposte dalla tradizione comica o anche da quella del romanzo greco.

---

[23] Sulla posizione di Tertulliano cfr. Pomer Montferrer (2013: 119-129).

[24] Cfr. Anderson (1981: 115-125).

Servio è molto lontano, come vedremo subito, da questo tipo di ricezione dell'episodio virgiliano. Prescindendo dalla citata notazione proposta nella prefazione, sul tema *de amore* prevalente nel libro, egli appare assai poco interessato alla dimensione erotica della vicenda e nel commentare la scena del connubio fra Enea e Didone elogia l'atteggiamento pudico adottato da Virgilio: *bene subprimit rem pudendam* (4.166).

Per definire l'atteggiamento specifico di Servio è necessario fare affidamento, come ho segnalato, sulle differenze fra il suo commento e quello del Servius Danielis. Un ambito in cui è possibile effettuare questa operazione è quello che riguarda il giudizio sul tipo di rapporto creatosi fra Enea e Didone. L'interrogativo che l'esegesi si pone, a questo riguardo, è il seguente: il rapporto che si viene a creare fra i due personaggi è qualificabile come matrimonio oppure no?

Virgilio suggerisce una risposta negativa, in quanto attribuisce questa interpretazione a Didone: *coniugium vocat* (4.172). Nonostante ciò, l'esegesi preserviana testimoniata dal Servius Danielis metteva in evidenza quella che possiamo chiamare la *facies* matrimoniale dell'evento. Questa interpretazione è dovuta probabilmente alla convinzione, che troviamo anche in Macrobio, per cui Virgilio, in quanto autorevole testimone degli antichi riti, sarebbe da considerarsi alla stregua di un *pontifex maximus* (*Sat*. 1.24.6).

In questa linea interpretativa si colloca l'identificazione di Enea quale prototipo del *flamen dialis*, il sacerdote del culto di Giove. Questa interpretazione è proposta dal Servius Danielis nel commento a 4.103, dove Giunone, rivolta a Venere, si dice disposta ad accettare che Didone serva un marito Frigio: *liceat Phrygio servire marito*. Il commentatore avverte che l'espressione ha avuto interpretazioni diverse, ma da parte sua opta per quella che riconosce nella descrizione virgiliana il rito della *coemptio*, per il quale *mulier atque vir inter se quasi emptionem faciunt*. Questo rito riguardava le nozze fra il *flamen* e la *flaminica*: *quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus flaminem et flaminica iure pontificio in matrimonium necesse est convenire*. Alla fine dello scolio il commentatore ribadisce che il connubio fra Enea e Didone è descritto sulla falsariga di questo antico rito: *sciendum tamen in hac conventione Aeneae atque Didonis ubique Vergilium in persona Aeneae flaminem, in Didonis flaminicam praesentare* (4.103).

Che senso ha questa interpretazione nel disegno complessivo dell'*Eneide*? Lo scopriamo da un'altra nota del Servius Danielis, dove si legge che il *flamen* poteva risposarsi solo se rimaneva vedovo, mentre la *flaminica* poteva sposarsi solamente una volta. Questa norma giustifica Enea, che sposa Lavinia dopo che

Creusa e Didone sono morte, mentre condanna Didone, che dopo la morte del marito Sicheo non avrebbe dovuto più risposarsi:

> *sane caeremoniis veterum flaminicam* ***nisi unum virum habere non licet****, quod hic ex persona Didonis exsequitur, dolentis stuprum admissum in amore Aeneae* […] *nec* ***flamini aliam ducere licebat uxorem, nisi post mortem flaminicae uxoris****: quod expeditur, quia post mortem Didonis Laviniam duxit, et quod subrepta vel retenta Creusa ex ipsius quoque confessione et praedicatione regia parata fuerit* (4.29).

L'interpretazione di Enea quale *flamen* è ben nota, ma è stata senz'altro attribuita a Servio da Jones che, nella scia della citata identificazione di Servio come esponente del Neoplatonismo pagano, la considera una "pagan reaction to Christianity"[25]. In epoca più recente Starr[26] e Morgan[27] hanno attribuito correttamente l'interpretazione al Servius Danielis, senza però focalizzare la posizione di Servio.

Se analizziamo le note propriamente serviane, scopriamo che non solo Servio ha scartato l'esegesi che leggiamo nel Servius Danielis, ma propone da parte sua una tesi del tutto diversa, e cioè che tra Enea e Didone non si è instaurato nessun legame matrimoniale: *probat non esse matrimonium* (*ad Aen.* 4.339). L'affermazione smentisce precisamente ciò che afferma invece il Servius Danielis, che a proposito della menzione di Hymenaeus da parte di Giunone, nota: *id est, hae erunt nuptiae* (*ad Aen.* 1.127). Appare evidente che Servio ha scartato deliberatamente, in quanto la respingeva, l'esegesi che leggiamo nel Servius Danielis.

Per osservare da vicino la diversità dell'esegesi di Servio e quella del Servius Danielis, possiamo mettere a confronto le note di commento sugli alcuni eventi che si verificano in concomitanza con il connubio, mentre Enea e Didone, impegnati nella caccia, sono sorpresi dal temporale e si rifugiano nella grotta. Virgilio li presenta come segnali inviati da *Tellus*, la Terra, e da Giunone: *prima et Tellus et pronuba Iuno* / d*ant signum: fulsere ignes et conscious aether* / *connubiis summoque ululatarunt vertice nymphae* (*Aen* .4.166-68). I segnali in questione sono i lampi, che mostrerebbero come l'etere sia consapevole del connubio, e l'ululato delle ninfe dalle montagne. Per Servio si tratta segnali sfavorevoli ad un matrimonio, mentre il Servius Danielis dà un giudizio opposto.

---

[25] Jones Jr (1986: 117). Alle conclusioni di Jones fanno riferimento numerosi studi, per esempio Desmond (1984: 81-82).

[26] Starr (1997: 63-70).

[27] Morgan (2020: 192-211).

Il riferimento alla terra, in particolare, è interpretato da Servio come la segnalazione di una scossa tellurica, mentre il Servius Danielis lo considera un segnale di attenzione nei confronti del matrimonio:

> Servio: *secundum Etruscam disciplinam nihil tam incongruum nubentibus, quam terrae motus vel caeli*. Servius Danielis: *quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt: nam et in auspiciiis nuptiarum invocatur* (*ad Aen*. 4.166).

Analoga la diversità di giudizio sull'ululato delle ninfe, che Servio ritiene un segno di lutto, mentre per il Servius Danielis rientra fra le celebrazioni nuziali:

> Servio: *in luctu autem ululari, non dubium est*. Servius Danielis: *ululare veteres etiam in sacris dicebant ex Graeca consuetudine, ergo "ululārunt nymphae" quasi nuptiarum sacra celebrarunt* (*ad Aen*. 4.168).

Per Servio, in definitiva, Enea non celebra alcun matrimonio con Didone. Questa affermazione da una parte libera Enea dalle perplessità che la sua partenza poteva suscitare nel lettore (Enea, potremmo dire, non abbandona il tetto coniugale), dall'altra toglie ogni legittimità al comportamento di Didone, che Servio chiaramente disapprova.

Diversamente da quanto potremmo aspettarci, Servio non formula però un giudizio morale sul Didone, ma qualifica il suo comportamento come patologico. Prendendo lo spunto da Virgilio, che aveva paragonato l'amore di Didone ad una ferita (*vulnus*), Servio interpreta la metafora alla lettera, e presenta l'amore come una malattia: *quia per venas amor currit, sicut venenum* (*ad Aen*. 4.2). In un successivo passo Didone è descritta da Virgilio mentre vaga sconvolta nella città: *uritur infelix* e *vagatur urbe furens* (4.68-9). Servio glossa: *furor enim est amor, in quo nihil est stabile* (*ad Aen*. 4.69). E ancora a 4.8, dove Didone, in procinto di parlare alla sorella Anna, è definita *male sana*: *de re pudenda locutura*, nota Servio, Didone è *non plane sana, amore vitiata* (*ad Aen*. 4.8).

Sono numerosi gli scoli che evidenziano questo approccio, che va collocato anche nell'interesse che più in generale Servio ha per tematiche di tipo "scientifico" (nel commento è spesso citato Plinio)[28]. Un'analoga tendenza alla spiegazione "patologica" del comportamento sessuale è rilevabile in relazione allo stesso Virgilio, di cui la tradizione biografica ripresa da Elio Donato registrava la propensione omoerotica (dedotta, probabilmente, dall'interpretazione allegorica delle *Bucoliche*). Servio, che enfatizza la moralità di Virgilio, minimizza

[28] Delvigo (2011).

come *morbus* la propensione erotica del poeta: *omni vita probatus uno tantum morbo laborabat, nam inpatiens libidinis fuit*[29]. Si noti il riferimento generico alla *libido*, non più all'omoerotismo di cui parlava la tradizione. Anche in questo caso Servio adatta la tradizione, questa volta biografica, al contesto culturale in cui si trova ad operare.

A fronte della malattia che si è impossessata di Didone, Servio segnala invece la "guarigione" che consente ad Enea di proseguire la propria missione. Quando Enea, dopo l'apparizione di Mercurio, appare incerto sul da farsi, e poi prende la decisione di preparare la partenza, *haec alternanti potior sententia visa est*, Servio commenta così il participio *alternanti*: *per hoc ostenditur, cogitasse eum etiam amorem, sed praetulisse voluntatem deorum* (*ad Aen*. 4.287).

Le note del Servius Danielis sono di notevole interesse non solo perché forniscono notizie sull'esegesi preserviana, ma anche perché documentano ciò che Servio ha scartato, ritenendolo non idoneo al proprio commento. Possiamo osservare un caso di questo tipo nella nota con cui il Servius Danielis commenta la decisione di Didone di porre sulla pira in cui si suiciderà il letto nuziale e le armi di Enea (4.495-6): *LECTUMQUE IUGALEM eleganter etiam in morte perseverat in amore, et quatenus potest Aeneae se coniungit, si uno igne cum eius concremetur exuviis* (*ad Aen*. 4.496).

La nota restituisce un'esegesi nella quale Didone è vista nella sua dimensione tragica, e segnala i particolari che suscitano la partecipazione del lettore: significativo, nel passo citato, è l'avverbio *eleganter*. Note di questo tipo, attente alle modalità e agli effetti espressivi della lingua e della narrazione virgiliana, affiorano talora nel Servius Danielis, ma sono del tutto assenti nel commento di Servio, non solo per l'impostazione prevalentemente grammaticale del commento, ma anche per il suo disinteresse per una ricezione di Virgilio che egli considerava superata o inattuale. Una ricezione, probabilmente, vicina invece a quella lettura "empatica" ricordata da Agostino nel passo da cui siamo partiti.

Mi soffermo ancora, prima di concludere, su un paio di scoli in cui Servio individua elementi di epicureismo nella vicenda di Didone. Il primo riguarda Anna, che incoraggia la sorella Didone ad avviare un rapporto con Enea e la invita a non dare peso alla promessa fatta a Sicheo, in quanto le ceneri non sicurano dei mortali: *id cinerem aut manis credis curare sepultos*? (4.34). Servio commenta: *dicit autem secundum Epicureos, qui animam cum corpore dicunt perire*. Il secondo interessa la stessa Didone, che a 4.379-80 ironizza sull'intervento di

[29] Stok (2010: 119).

Mercurio, e sul fatto che gli dei siano preoccupati per Enea: *ea cura quietos sollicitat*. Servio, citando Cicerone, passa in rassegna le opinioni delle diverse scuole filosofiche sulla natura degli dei, segnala quella epicurea, *esse et nihil curare, ut Epicurei*, e ne deduce che Didone *secundum Epicureos ait*. Anche in altri casi Servio menziona opinioni "epicuree", a riprova dell'atteggiamento eclettico che egli attribuisce a Virgilio, che avrebbe attinto alle varie scuole sulla base delle esigenze compositive[30]. Proponendo questa tesi, Servio si allontanava in modo eclatante dall'esegesi prevalente nel secolo IV e che ritroviamo in Macrobio, per la quale Virgilio sarebbe fautore della filosofia neoplatonica.

Nel caso specifico di Didone la lettura serviana non appare del tutto infondata, in quanto la presenza di allusioni epicuree in questo episodio del poema è ammessa da molti critici[31]. Resta qualche sospetto che l'attribuzione a Didone di idee epicuree non potesse far ricordare ai lettori cristiani di Servio la memoria della notizia di Girolamo sulla morte dell'epicureo Lucrezio, vittima di follia erotica, provocata da un filtro, ed anche lui suicida[32], come Didone.

Il commento serviano, in conclusione, consente di ricostruire una fase cruciale della storia della ricezione di Virgilio, quella che ha consentito a Virgilio di rimanere centrale nel canone scolastico, anche dopo l'avvento del Cristianesimo. Pur senza professarsi cristiano, Servio ha adattato la lettura di Virgilio al nuovo contesto culturale, ponendo le basi per le interpretazioni che prevarranno nei secoli successivi. Se si considera il rilievo che Virgilio ha avuto nella storia della cultura occidentale, possiamo considerare quello rappresentato dal commento serviano uno snodo cruciale.

fabio.stok@uniroma2.it

Bibliografia

Anderson, W. S. (1981). "Servius and the «Comic Style» of Aeneid 4", *Arethusa*, 14, 115-125.

[30] Cfr. Setaioli (2008: 159-178).

[31] Cfr. Dyson (1996: 203-21).

[32] Cfr. Luck (1988: 189-194).

Bloch, H. (1975) [1963]. "La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV", in A. Momigliano (ed.), *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo*, Torino, 201-224.

Brown, P. (1969). *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley.

Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*, Oxford.

Casali, S., Stok, F. (2019). "Post-classical Commentary", in F. Mac Góráin, Ch. Martindale (eds.), *The Cambridge Companion to Virgil. Second Edition*, Cambridge, 95-108.

Delvigo, M. L. (2011). *Servio e la poesia della scienza*, Roma-Pisa.

Desmond, M. (1984). *Reading Dido. Gender, Textuality, and the Medieval Aeneid*, Minneapolis-Londra.

Dyson, J. T. (1996). "Dido the Epicurean", *Classical Antiquity*, 15, 203-221.

Eigler, U (2003). *Römische Literatur und Geschichte in der Lateinischen Literatur der Spätantike*, Monaco.

Feichtinger, B. (2021). "Quid facit cum psalterio Horatius? (Hier. *ep*. 22,29,7)", *Vigiliae Christianae*, 75, 389-454.

Gildenhard, I. (2012). *Virgil. Aeneid 4.1-299: Latin Text, Study Questions, Commentary and Interpretative Essays*, Cambridge.

Helm, R. (1898). *Fabii Planciadis Fvlgentii Opera*, Leipzig.

Hunink, V. (2009). "Hating Homer, Fighting Virgil: Books in Augustine's Confessions", in M. Paschalis, S. Panayotakis, G. Schmeling (eds.), *Readers and Writers in the Ancient Novel*, Groningen, 254-267.

Jones Jr. J. W. (1986). "The Allegorical Traditions of the Aeneid", in J. D. Bernard (ed.), *Vergil at 2000*, New York, 107-132.

Kaster, R. A. (1988). *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley.

Krämer, T. (2007). *Augustinus zwischen Wahrheit und Lüge. Literarische Tätigkeit als Selbstfindung*, Göttingen.

Lançon, B. (2000). *Rome in Late Antiquity: everyday Life und Urban Change, AD 312-609*, New York.

Luck, G. (1988). "Was Lucretius really Mad?", *Euphrosyne*, 16, 289-294.

Marrou, H.-I. (1987) [trad. it. de la VI ed. francesa, 1964]. *Storia dell'educazione nell'Antichità*, Roma.

Morgan, L. (2020). "Aeneas the Flamen: Double Togas and Taboos in Virgil's Carthage", *The Classical Quarterly*, 70, 192-211.

Murgia, Ch. (1988). "Aen. 9.236 – an unrecognized Vergilian variation", *Hermes*, 116, 493-499.

Murgia, Ch. (2003). "The Dating of Servius Revisited", *Classical Philology*, 98, 45-69.

Murgia, Ch. (2004). "The Truth About Virgil's Commentators", in R. Rees (ed.), *Romane memento. Vergil in the Fourth Century*, Londra, 189-200.

Pomer Montferrer, L. (2013). "Los exempla paganos en la literatura polémica cristiana: la figura de Dido", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 24, 117-136.

Sandnes, C. O. (2009). *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*, Londra-New York.

Setaioli, A. (2008). "Stoic and Epicurean Interpretations in Servius's Commentary on Vergil", in S. Casali, F. Stok (eds.), *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali*, Bruxelles, 159-178.

Starr, R. J. (1997). "Aeneas as the Flamen Dialis? Virgil's Aeneid and the Servian Exegetical Tradition", *Vergilius*, 43, 63-70.

Stock, B. (1998). *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge.

Stok, F. (2010). "The Life of Virgil before Donatus", in J. Farrell y M. C. J. Putnam (eds.), *A Companion to Vergil's* Aeneid *and its Tradition*, Malden-Londra, 107-120.

Stok, F. (2012). "Commenting on Virgil, from Aelius Donatus to Servius", *Dead Sea Discoveries*, 19, 464-484.

Stok, F. (2016). "Servio, l'epica e la storia", *Rationes Rerum*, 8, 99-117.

Stok, F. (2017). "L'*Eneide* nella scuola tardoantica", in G. M. Masselli e F. Sivo (ed.), *Il ruolo della scuola nella tradizione dei classici latini. Tra* Fortleben *ed esegesi*, Foggia, 165-193.

Thomas, R. F. (2001). *Virgil and the Augustan Reception*, Cambridge.

FICCIÓN Y ALEGORÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE VIRGILIO CRISTIANO

Julieta Cardigni

Vera ergo sunt quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque uelata

("En efecto, son verdaderas las cosas que dicen los poetas, pero están veladas por un aspecto de disfraz")

Lactancio, *Div. Inst.* 1.11.34

Leer y escribir en la Antigüedad Tardía

No es un secreto que desde que Lactancio aceptó que los poetas paganos escondían algo de verdad en sus versos y puso fin a una época en que leerlos desde el cristianismo no era bien visto[1], los escritores tardoantiguos dedicaron grandes esfuerzos a cristianizar a los clásicos a través de la lectura y la reescritura. Entre los elegidos más populares estaba, por supuesto, Virgilio. Desde la temprana lectura de la *Égloga* IV como la venida de Cristo[2], hasta los comentarios de *Eneida* y la mitificación de la figura del poeta en las *Vitae*,

[1] Edwards (1976) recuerda que, si bien un panorama de lectura de la literatura tardoantigua nos muestra que Virgilio fue el preferido tanto de paganos como de cristianos, esto no fue así desde los inicios del contacto entre paganismo y cristianismo. Los primeros apologistas cristianos rechazaban cualquier esfuerzo por sintetizar el pasado cultural pagano y el cristianismo. Tertuliano y Arnobio se oponían a interpretar de manera figurativa cualquier texto que no fuera cristiano ortodoxo. Es con Lactancio que se inaugura la transición de los apologistas a los humanistas, y es él quien enuncia un principio exegético –consignado en nuestro epígrafe– que luego respetarán Servio, Macrobio y el propio Fulgencio.

[2] Cf. Arbea (1982).

el Tardoantiguo ofrece un variado panorama de textos para observar cómo se construye este Virgilio mágico y cristiano que recibirá la Edad Media y que culminará en la figura guía de Dante[3].

Por otro lado, hoy en día –y ya desde hace tiempo– la crítica concuerda en que existe en la poética del Tardoantiguo una simpatía por la ficción y sus avances en géneros que antes le vedaban tal presencia[4]. El estatus de la ficción se encuentra en un momento de inestabilidad y transformación, y al mismo tiempo también la relación con la verdad se ha modificado, haciendo tambalear la categoría de "verosimilitud". La misma noción de verdad también se encuentra en conflicto: por un lado, contamos con la idea *clásica* de verdad, tal como la concibió Platón en el mundo de las Formas[5]. Por otro, el principio *cristiano* de verdad, que se refiere directamente a la autoridad de las Escrituras. La primera noción era más bien inclusiva, ya que entre las correspondencias entre palabras y realidad que establece Aristóteles es posible un amplio espectro de interpretaciones para esta realidad. La segunda, por el contrario, es exclusiva, y no tolera ambigüedades ni conjeturas humanas, y además, si bien eso va disminuyendo con el tiempo, ataca la ficción por ser, desde esta perspectiva, un rasgo de paganismo. Progresivamente la verdad irá identificándose con la autoridad –las Escrituras/Platón–, lo que ha llevado a calificar esta época como "exegética"[6]. Pero, en principio, en oposición a la *veritas/res* romana se halla la ficción, algo así como un modo discursivo de la imaginación; mientras que para los intelectuales cristianos la ficción se identifica más bien con la *mentira*.

Asimismo, en el Tardoantiguo la propuesta aristotélica de verdad, falsedad y verosimilitud se reconfigura, y las categorías de *fabula, argumentum* e *historia* muestran mayor permeabilidad y flexibilidad, rearticulándose entre sí de maneras diversas, según el autor y la situación. No solo desde la intelectualidad cristiana se reduce esta tripartición (a verdad/mentira): ya el gramático Servio, en la escuela del siglo V, reducía las tres categorías únicamente a dos, y las delimitaba a partir de un eje puramente moral[7]:

---

[3] Al respecto cf. Stok (1988).

[4] Sobre la Poética tardoantigua y sus rasgos, cf. Elsner-Hernández Lobato (2017).

[5] Cullhed (2015: 10-11) señala que también se hace eco de ella, a su manera, Aristóteles, por medio de su teoría de la correspondencia, que requiere un mínimo acuerdo entre la estructura de la mente, las proposiciones lingüísticas y el orden de las cosas (*Metafísica* 1011b), *Peri Herméneias*.

[6] Así la denomina Athanassiadi (2005), en oposición a una época previa que tendría el carácter de "profética".

[7] Sobre este tema, cf. Lazzarini (1984); Dietz (1995).

> Debemos saber que entre *fabula* y *argumentum*, esto es, *historia*, la diferencia es que se llama «ficción» a un asunto acaecido *en contra* de las reglas naturales, ya sea que haya tenido lugar o no, como el caso de Pasífae. Se denomina «historia» a cualquier cosa que haya sucedido *de acuerdo* con la naturaleza, ya sea que haya sucedido o no, como el caso de Fedra[8] (*In Aen.*, 1.235).

Es claro, en el caso de Servio, que la reducción tiene un carácter didáctico, ya que de esa manera los relatos se vuelven ejemplares, y por lo tanto, recomendables o no como modelos para sus estudiantes. Aun así, resulta interesante observar esta simplificación que, además de permitirnos conocer un poco el pensamiento y las estrategias de Servio en la escuela, nos habla también de la inestabilidad de este sistema en la época.

Por supuesto, en este contexto cambiante surgen también teorías y clasificaciones sobre lo ficcional en las cuales se combinan prácticas de lecturas retóricas, evemeristas, y alegórico-simbólicas. En sus *Commentarii in Somnium Scipionis*, escritos en el siglo V, Macrobio realiza una clasificación teórica de las ficciones, con el objetivo de caracterizar el episodio del sueño de Escipión como relato aceptable, ya que es ficcional pero cuenta con un fondo de verdad. Una categoría que él llamara *narratio fabulosa*:

> Las ficciones, cuyo nombre indica la manifestación de algo falso[9], se inventaron o bien para complacer a los oyentes, o bien para exhortarlos a llevar a cabo buenas acciones. Agradan al oído o bien las comedias, como aquellas que Menandro o sus imitadores pusieron en escena, o bien las intrigas repletas de aventuras amorosas imaginarias, a las cuales se dedicó mucho Petronio, y con las que se divirtió a veces, para nuestro asombro, Apuleyo[10]. Todo este género de ficciones, que solo promete deleite para los oídos, la discusión filosófica lo excluye de su santuario y lo relega a las cunas de las nodrizas. En cuanto a las ficciones que exhortan al lector hacia cierta clase de virtud intelectual se hace una segunda división. En efecto, aquellas en las que no solo el argumento se establece a partir de lo ficticio, sino que también el orden de las relaciones se teje a través de la mentira, [...] mientras que en otras el argumento ciertamente se funda en la solidez de la verdad, pero esta misma verdad se desarrolla a través de ciertos artificios y ficciones, y esto se denomina "*narratio*

[8] *et sciendum est, inter fabulam et argumentum, hoc est historiam, hoc interesse, quod fabula est dicta res contra naturam, sive facta sive non facta, ut de Pasiphae, historia est quicquid secundum naturam dicitur, sive factum sive non factum, ut de Phaedra.*

[9] La etimología es desacertada –aunque suena verosímil–. Varrón (*Lengua latina* 6.55) hace derivar tanto *fabula* como *falsum* y *fallacia*, de *fari*. La primera etimología es correcta, las otras dos son erróneas. Por lo tanto, el vocablo *fabula* no está emparentado con *falsum* y *fallacia* (derivados de *falli*), cf. Ernout-Meillet (1932).

[10] Macrobio se sorprende de que Apuleyo haya escrito obras ficcionales, ya que para el Tardoantiguo es un declarado filósofo platónico.

fabulosa" (relato ficcional), no "*fabula*" (ficción). Este es el caso de los ritos sagrados, de los relatos hesiódicos y órficos sobre la genealogía y las aventuras de los dioses[11], o de los pensamientos místicos de los pitagóricos[12] (*Commentarii in Somnium Scipionis*, 1.2.7).

Macrobio, de forma bastante novedosa, combina tres criterios[13] para caracterizar las *fabulae* y llegar al tipo que le interesa (la *narratio fabulosa*, aceptable en el discurso filosófico, como el episodio del sueño de Escipión): el criterio ético (que lleva a actuar bien o mal), alegórico (que permite extraer la verdad de la ficción), y el genérico (que condiciona la relación entre forma y contenido)[14].

En este marco, no podemos dejar de señalar que la alegoría resultó el mejor recurso a través del cual desentrañar la verdad escondida en los textos[15], ya

---

[11] Serían, en principio, la *Teogonía* de Hesíodo y los diversos poemas agrupados bajo el nombre del poeta legendario Orfeo, entre los cuales están las veinticuatro *Rapsodias órficas*.

[12] *Fabulae, quarum nomen indicat falsi professionem, aut tanta conciliandae auribus voluptatis, aut adhortationis quoque in bonam frugem gratia repertae sunt.* [...] *ex his autem quae ad quandam virtutum speciem intellectum legentis hortantur fit secunda discretio. in quibusdam enim et argumentum ex ficto locatur et per mendacia ipse relationis ordo contexitur* [...] *veri soliditate sed haec ipsa veritas per quaedam composita et ficta profertur, et hoc iam vocatur narratio fabulosa, non fabula.*

[13] Cf. Coulter (1976) para el detalle de estas categorías y su teorización por parte del neoplatonismo de la época.

[14] De la *narratio fabulosa* Macrobio desprende otra división, según se trate de temas obscenos o nobles. Esta última es la aceptable para el discurso filosófico, por supuesto. Pero el criterio aquí se parece más al retórico-genérico de Aristóteles, es interno y ya no externo, como los otros dos.

[15] No es la única forma de lectura que se aplicaba. La crítica (Cullhed 2015: 60; Demats 1973: 11-16) distinguen al menos dos formas de crítica o de lectura de los mitos en la Antigüedad, que repercuten en la Antigüedad Tardía: 1) La histórico-evemerista, llamada así por el escritor griego Evemero, quien en 300 a.C. desarrolló una lectura racionalista del panteón, en una obra que no sobrevivió, de acuerdo con la cual los dioses eran antiguos héroes y conquistadores. Esta forma influyó mucho en Roma a través del traductor de Evemero, Enio. Esta concepción no admitía la existencia de significados ocultos debajo de la cubierta de los relatos divinos, sino un curso histórico de los eventos que habría sido distorsionado por varios motivos, como la superstición o la extravagancia de los poetas. Agustín lo retoma como un argumento de que los antiguos no confiaban en su propia religión, y de allí llega a la Antigüedad tardía. Servio aplica mucho esta forma de lectura en la escuela, al decir por ejemplo que Hércules era en realidad un filósofo que fue tan importante y famoso que se representa como un semidiós. O cuando dice que el Minotauro se llamaba así porque era hijo de Pasífae y Tauro, un funcionario de la corte de Minos, de lo cual se deduce que lo monstruoso era el adulterio. Es una forma de lectura que se adapta muy bien a los objetivos ejemplares que busca la escuela; 2) La filosófico-alegórica: los defensores de esta lectura de los mitos, por el contrario, asumen que existe un significado oculto en los antiguos relatos, que son explicados como velos que cubren revelaciones secretas y profundas del universo, de la naturaleza del universo, o de asuntos morales. Cuando los intérpretes descubren estas verdades, no pueden recurrir a los hechos históricos, como los evemeristas, sino que tienen que basarse en otros supuestos, en general proporcionados por las corrientes filosóficas como el estoicismo y el neoplatonismo. Es lo que hace Fulgencio, si bien

que permitía, además, gran flexibilidad en la lectura (que después debía ser oportunamente controlada, como nos mostrará Fulgencio). Utilizada –ya en los siglos IV y V d.C.– tanto por cristianos como por paganos, la alegoría evidenció que la Antigüedad Tardía necesitaba, ante todo, leer a sus clásicos para configurar su identidad cultural.

Fulgencio: problemas, propuestas y lecturas

A la hora de estudiar la obra de Fulgencio, cierto desasosiego parece invadir a la crítica. Por un lado, están los problemas de identificación y datación, que zanjaremos brevemente aquí aceptando que vivió a principios o mediados del VI, y que no lo identificamos con el Obispo de Ruspe, del que habría sido, no obstante, contemporáneo[16]. Pero a partir de estas confusiones, también la lectura de sus obras se ha visto condicionada. De alguna manera, sigue vigente la idea de que, dada la base cristiana del autor, su obra no puede leerse más que en esta clave. Aclaremos, por las dudas, que la no identificación con el Obispo de Ruspe no le quita a Fulgencio lo cristiano, pero analizar el corpus mitográfico fuera de la sombra del conjunto de los sermones puede abrir una serie de posibilidades de lectura que exceden el mero propósito cristianizante, y que quizá pueden hasta ponerlo en duda[17].

La obra de Fulgencio ha sido en general leída a partir de su contenido cultural, como un eslabón fundamental entre el paganismo y el cristianismo, por medio de miradas que han sido en general muy "directas". En un punto, se han reducido a considerar a Fulgencio como mediador entre la tradición pagana y el entusiasmo del cristianismo por reinterpretarla, siendo el primero entre los cristianos en realizar esta operación de manera sistemática y explícita[18]. Es

lo exacerba hasta una instancia algo ridícula. En un principio, los primeros pensadores cristianos recurrieron a la primera forma, intentando mostrar que los mitos paganos no eran más que realidades distorsionadas, que la superstición de los antiguos había elevado al rango mitológico. En contraste, pareciera que "paganos" como Macrobio o Proclo renovaron su interés en las interpretaciones alegóricas, que les permitían retomar los mitos clásicos y sus significados ocultos. Hasta el siglo IV o V, en que estas estrategias empiezan a compartirse entre paganos y cristianos, y encontramos a Fulgencio, quien parece ser una muestra de ello: un cristiano usando la alegoría.

[16] En las cuestiones relacionadas con la datación e identificación sigo las propuestas de Hays (1996).

[17] Como dato curioso, vale recordar que incluso quienes identifican a ambos Fulgencios no trabajan sus *corpora* en conjunto, sino por separado.

[18] Cf. al respecto Edwards (1976).

cierto que existían algunas lecturas alegóricas de Virgilio, en Macrobio y Servio, por ejemplo. Pero antes del Tardoantiguo, no es lo más común encontrar estas interpretaciones: en general, los gramáticos lo reverenciaban como gramático, los poetas como poeta, y los filósofos como filósofo, según nos cuenta Séneca (*Ep*. 108.24-25)[19]. Es lógico entonces que las lecturas críticas sobre Fulgencio, al menos en su etapa inicial, hayan tenido como eje, precisamente, el estudio de las operaciones alegóricas por medio de las cuales Virgilio era "cristianizado". Fulgencio inaugura una nueva forma de comentario a Virgilio, dentro del género didáctico, en el cual la alegoría cumple un rol esencial, y a eso debe su lugar prominente en la historia de la recepción virgiliana[20].

Esta posición presenta, sin embargo, un problema fundamental, y es que esta tarea hermenéutica de Fulgencio es realizada de manera un tanto problemática si las juzgamos desde la seriedad y la solemnidad: sus interpretaciones alegóricas parecen forzar los límites del desplazamiento que la alegoría permite, descontextualizando por completo todos los episodios que comenta; mientras que sus etimologías, que constituyen la base sólida que ancla la alegoría y clausura el sentido, son no solo incorrectas –lo que no es llamativo para la época si las juzgamos desde nuestros estándares gramaticales actuales– sino también en ocasiones fantasiosas, ridículas o forzadas. En consecuencia, la obra se nos presenta como extraña, desconcierta a los lectores, y resulta de difícil adscripción genérica. No obstante, la crítica continúa empecinada en forzar los moldes del didactismo sobre la *Expositio*, lo cual lleva a apreciaciones todavía más desconcertantes[21]. Por poner algunos ejemplos, dice Edwards (1976: 17), la obsesión de Fulgencio por los sentidos ocultos del texto de Virgilio (esta *conti-*

[19] *Qui grammaticus futurus Vergilium scrutatur non hoc animo legit illud egregium: "fugit inreparabile tempus:' 'vigilandum est; nisi properamus relinquemur; agit nos agiturque velox dies; inscii rapimur; omnia in futurum disponimus et inter praecipitia lenti sumus': sed ut observet, quotiens Vergilius de celeritate temporum dicit, hoc uti verbo illum 'fugit'. (…) Ille qui ad philosophiam spectat haec eadem quo debet adducit. 'Numquam Vergilius' inquit 'dies dicit ire, sed fugere, quod currendi genus concitatissimum est, et optimos quosque primos rapi'"* "El que quiere ser gramático no lee ese excelente verso de Virgilio: «Huye irreparable el tiempo», para saber que «es necesario estar vigilante, y, si no avanzamos, nos quedaremos atrás; el tiempo pasa y nos hace pasar veloz; nos arrastra sin que nos demos cuenta; lo dejamos todo para el futuro y somos lentos entre precipicios»; sino que lo lee para observar que cada vez que Virgilio habla acerca de la velocidad del tiempo usa la palabra «huye». [...]. El que piensa como filósofo da a estos versos el sentido que corresponde; dice: «Virgilio nunca dice que el tiempo marcha, sino que huye, que es la manera de correr con más rapidez».

[20] Respecto de la recepción de Virgilio en el Tardoantiguo y la Edad media, cf. Stok (1988).

[21] Ya Boccaccio notaba que Fulgencio, con sus explicaciones, más que aclarar, oscurecía, por lo cual se niega a citarlo en una ocasión en sus *Genealogie deorum gentilium* (4.24), y más adelante (11.7) desestimaba la explicación de Fulgencio sobre Cástor y Pólux (proveniente de sus *Mythologiae*)

nentia que se propone develar) "raya en lo patológico" (en palabras de Edwards, 1976: 17), si tenemos en cuenta el siguiente juicio de Comparetti (1943: 112):

> The process of Fulgentius is so violent and incoherent, it disregards every law of common sense in such a patent and well-nigh brutal manner, that it is hard to conceive how any sane man can seriously have undertaken such a work, and harder still to believe that other sane men should have accepted it as an object of serious consideration.

No obstante esta apasionada acusación, no solo Comparetti sino casi todos los críticos de Fulgencio del siglo XX, y algunos del XXI, lo toman en serio, y confirman su amplia influencia e importancia en la recepción de la obra virgiliana, omitiendo o minimizando sus exageraciones, excesos e incoherencias, aunque muchas veces las detectan, Por ejemplo, Rand (1932: 418) señala, acerca de la *Expositio*, que "Virgil would have rubbed his eyes at beholding what the Vergiliana Continentia contained." Más adelante (1932: 440) agrega que su estilo de alegoría:

> opened up a world in which the mind of the philosopher could roam at will, released from the letter of the text, he could exercise free thought in his interpretation. It opened up a world in which the mind of the poet could roam at will; released from the actualities of life, he had room for the play of illusion.

No son estas necesariamente críticas, pero sí nos hablan de la tendencia de Fulgencio a escapar, con sus interpretaciones fantasiosas, del marco de esperabilidad en la lectura de Virgilio, y de cómo esta tendencia desconcierta a la crítica.

Existen también análisis sobre la forma en que Fulgencio compone su sistema de interpretación, de los cuales mencionaremos dos. El primero es el de Edwards, que en una fecha tan temprana como 1976 ya detectaba el particular uso de la alegoría y de la etimología tanto en la *Expositio* como en las *Mythologiae*. Fulgencio hace colapsar el sentido desde una doble perspectiva: en relación con el sistema semiótico, y con la verdad trascendente oculta que él desea y busca. Pero el resultado de sus operaciones es apartar el signo lingüístico de la realidad y de sus referentes, y transformarlo en algo que no está en lugar de nada más, sino por sí mismo. Cullhed (2015), en una dirección similar, señala cómo Fulgencio crea una suerte de sistema infalible para dar con la interpretación

diciendo: *Possuissem Fulgentii expositionem, sed quoniam per sublimia vadit, omisit* ("Podría haber puesto la explicación de Fulgencio, pero dado que se va por lo sublime, la omití").

correcta: la alegoría, recurso principal, está respaldada por la etimología, que ancla el sentido desplazado y devela el único significado oculto.

Estas perspectivas se acercan más a un estudio literario del corpus fulgenciano, pero aún no consideran en toda su dimensión la situación ficcional: además del escenario ficticio en que la obra se lleva a cabo, la interpretación de *Eneida* es en sí misma un relato ficcional, que transforma el viaje épico de Eneas en un recorrido por las etapas de la vida humana. En relación con estas posturas, destacaremos la de Relihan (1993), quien es el primero, o el más vehemente al menos, en considerar la obra de Fulgencio desde el punto de vista genérico, e inscribir la *Expositio* en las matrices de la sátira menipea (si bien no acepta que pueda adscribirse por completo a este género). Por otro lado, Hays (1996) parte de un lugar similar, pero llega a la conclusión de que la obra de Fulgencio tiene como objetivo entretener y deleitar al lector, pero no por ello deja de ser seria.

Finalmente, señalaremos un fenómeno que es transversal y común a estas perspectivas, y que fija, en última instancia, la línea más clara de su recepción: el didactismo. Si bien toda la literatura enseña algo, no es ese aspecto el que define el género. Lo didáctico es un fenómeno discursivo,[22] que implica la puesta en práctica de una serie de estrategias reconocibles por parte del autor y del lector, y que determinan –en conjunto con otras– el *propósito social* de la obra y, por lo tanto, su género literario[23]. La forzosa adscripción de las obras de Fulgencio a un marco didáctico ahoga las posibilidades para su interpretación, independientemente de que pudiera ciertamente usarse para aprender sobre Virgilio (o sobre otras cosas). Reevaluando su adscripción genérica, se evitan los desconciertos que llevan a afirmaciones extremas como las que hemos relevado. Es que, en definitiva, si una perspectiva de estudio sobre un autor determinado nos lleva a la conclusión de que no está en sus cabales, quizá es la forma de estudiarlo la que no es acertada.

En este marco, planteamos una serie de propuestas para leer a Fulgencio desde una perspectiva literaria que le permita a su obra manifestar su sentido profundo y dialogar con su contexto cultural. Estas propuestas tienen como base las nociones de ficción, de alegoría y, por último, de parodia. Proponemos encarar el estudio del corpus fulgenciano desde una perspectiva funcional de género, en el cual este no sea una mera etiqueta formal, sino una clave desde

[22] Cf. del Sastre- Schniebs (2007).

[23] De acuerdo con el funcionalismo, y en particular con los conceptos de género y registro de la Lingüística Sistémico-funcional (cf. Moris-Navarro, 2007).

la cual la obra pueda expresar su propia voz y dialogar con otros textos de la tradición[24]. De esta manera, la interpretación se ajusta mejor al texto, sin necesidad de acusar de insania ni de violencia a Fulgencio, aunque resignando, eso sí, la lectura seria en dirección didáctica. Lo que colapsa no es únicamente el sentido (como proponía Edwards), sino, en principio, la *forma* de dar sentido, es decir, las prácticas exegéticas. Entre ellas, la alegoría como recurso principal, y la etimología como técnica lingüística que garantiza la clausura del sentido.

Como consecuencia principal de esta lectura en clave paródica, la *Expositio*, se vuelve antididáctica, desestabilizadora y crítica. Al mismo tiempo, se explican todos los rasgos que la crítica encontraba incoherentes, ya que adquieren ahora una absoluta coherencia en relación con las matrices de la sátira menipea (como sugería Relihan).

¿Pero de qué se burla Fulgencio? Es posible que en el siglo VI, en que la oposición paganos/cristianos no tiene ya efecto, y el cristianismo se encuentra consolidando la construcción de su imaginario cultural a partir de las matrices de la retórica clásica, Fulgencio decida criticar o ridiculizar la conciliación con los textos paganos a partir de esta lectura alegórica conciliatoria, que permitió asimilar la cultura clásica. Dado que muchas de estas lecturas se realizaban en la escuela, a la que acudían todos los miembros de la aristocracia, el hecho de que Fulgencio decida situar la acción narrativo-ficcional de su obra en una clase del *grammaticus* es sin duda insoslayable como clave de lectura. En este marco, la figura de Virgilio es central porque encarna, justamente, al *magister*, es decir, al *grammaticus* parodiado y ridiculizado. Y es por medio de la ficción paródica que Fulgencio puede darle vida.

La construcción de Virgilio en la *Expositio*

La *Expositio virgilianae continentiae secundum philosophum moralis* de Fulgencio se construye como una suerte de *Comentario*, en el cual se reproduce de manera ficcional la situación de la escuela del *Grammaticus* (con el mismo Virgilio como *magister*, y nuestro Fulgencio como *discipulus*) y, de manera más bien superficial, se comenta la *Eneida*. Fulgencio discípulo invoca a Virgilio para que él mismo le explique los secretos (la *continentia*) de su poema. Este comentario consiste en la interpretación alegórica de los episodios de la obra como etapas

[24] Cf. Halliday (1994; 2004); Eggins-Martin (2003); Martin-Rose (2007).

en la vida del hombre, encarnado en el personaje de Eneas, y así lo explica Virgilio cuando comienza su discurso (89): *Ergo sub* ***figuralitatem historiae*** *plenum hominis monstrauimus statum, it sit prima natura, secunda doctrina, tertia felicitas*. ("A través de una alegoría he mostrado el estado completo del hombre, indicando en primer lugar lo que se refiere a la naturaleza, en segundo lugar, a la doctrina y en tercera posición a la felicidad")[25]. Cada episodio de *Eneida* será sistemáticamente descontextualizado e integrado en un nuevo relato, que relata las etapas de la vida del hombre. Así, en el comienzo del libro I el naufragio simboliza el parto, el libro IV es la adolescencia, marcado por amores inconvenientes, el VI es la reafirmación de la madurez, etc. Fulgencio trata al texto de Virgilio como un discurso consistentemente encriptado que hay que develar por medio de la lectura alegórica y la etimología. La ambigüedad de la ficción, que preocupaba a esos primeros lectores cristianos, queda así eliminada, ya que nuestro autor considera que cada palabra establece una relación unívoca de conocimiento con la realidad.

A esta lectura hecha por Virgilio *magister*, que la etimología fija luego, se suma la sanción cristiana con que Fulgencio *discipulus* clausura el sentido y ancla la interpretación. Por ejemplo, cuando Virgilio explica la etimología de Tritón como "contrito":

> "Observa cómo ha sido fijada esta propiedad: el orgullo de la vanagloria se hincha de palabras llenas de viento[26] [esta es la explicación de la etimología de "Miseno"] y es destruido por Tritón, que equivale a *tetrimménon*, esto es, en latín, «contrito». Toda forma de contrición extingue toda forma de vanagloria. Así, se llama Tritona a la diosa de la sabiduría, porque cada acto de contrición hace al hombre sabio". Y yo le dije: "Concuerdo, maestro, con tu opinión, pues nuestra doctrina predica que Dios no desprecia un corazón contrito y humillado"[27] (*Expositio*, 95).

Para comenzar, entonces, es interesante notar que por medio de esta obra Fulgencio lee la *Eneida*, como los comentaristas, pero a través de su ficción también "reescribe" la figura del poeta, como las *vitae* de la época, reinventando a

---

[25] Sigo la edición de Helm (1898) para el texto latino, y las traducciones son mías. También la negrita es mía en este caso. Cf. el apartado "Bibliografía" para un listado de las traducciones de la *Expositio*.

[26] Virgilio, *Eneida* 11. 390.

[27] "*Vides enim quam fixa proprietas; uanae enim laudis tumor uentosa uoce turgescit, quem quidem Tritón interimit quasi tetrimmenon quod nos Latine contritum dicimus; omnis ergo contritio omnem uanam laudem extinguit. Ideo et Tritona dicta est dea sapientiae; onrnis enim contritio sapientem facit". Cui ego: "Certior ego hanc tuam comprobó doctor sententiam; nam et nostra salutaris diuinaque praeceptio cor contritum et humiliatum Deum non dispicere praedicat". Ps*. 50: "*cor contritum et humillatum, Deus, non despicies*".

Virgilio. Aquí este es un personaje, con sus características y su individualidad que, dicho sea de paso, difiere bastante de aquella figura solemne e inspirada que encontramos en otras obras de la época, como en *Saturnalia* de Macrobio o en la *Vita* de Donato.

En *Saturnalia* Virgilio es modelo de *verecundia* y *diligentia*, dos virtudes fundamentales para garantizar el orden del diálogo y la armonía social. Con ellas, Virgilio no solo se convierte en el protagonista omnipresente del diálogo, sino que comienza su camino de ascenso como sabio inspirado que culminará en guía de Dante (*Sat*. 1.16.44): *item poeta* ***doctrina ac verecundia nobilis*** ("el mismo poeta famoso por su erudición y por su respeto"[28]). Ha sido ya notado (Kaster, 1980) que el personaje del *grammaticus* Servio en *Saturnalia* es descripto de la misma manera y con los mismos términos que Virgilio; ambos son poseedores de *verecundia* y *diligentia*, homologados así por estos rasgos comunes (*Sat*. 1.2.7): *Hos Servius inter grammaticos doctorem recens professus, iuxta* ***doctrina mirabilis et amabilis verecundia,*** *terram intuens et velut latenti similis sequebatur*. ("Seguía a estos [Cecina y Rufius] Servio, mirando hacia el piso y como si quisiera esconderse, recientemente establecido como maestro entre los gramáticos, admirable por su erudición y amable por su respeto"). Esta caracterización, que en *Saturnalia* sirve para legitimar las intervenciones de Servio, es llevada al extremo por Fulgencio, que no solo identifica al poeta con su comentarista, sino que directamente los vuelve un solo personaje: Virgilio es comentarista de su propia obra.

Por otro lado, la *Vida* de Virgilio escrita por Donato (*VSD*)[29], juega desde el comienzo con elementos maravillosos alrededor de la vida del poeta, transformándolo en una figura casi mágica. Desde el sueño premonitorio de su madre, hasta su nacimiento en el que no lloró, como signo de buen augurio, hasta el crecimiento de un árbol sagrado en el lugar del parto de su madre, Virgilio parece destinado desde su nacimiento a la grandeza:

> Cuando estaba embarazada de él, su madre soñó que daba a luz a una rama de laurel, que echaba raíces al contacto con la tierra y crecía allí mismo, de modo que parecía un árbol completamente crecido, lleno con diversas frutas y flores. Y al día siguiente, cuando iba hacia los campos vecinos con su esposo, se alejó del camino, se arrojó en una zanja y alivió su carga pariendo el niño. Dicen que nació el niño de tal manera que no lloró, y que tan suave era su apariencia, que incluso en ese momento no dio ninguna razón para creer que su nacimiento no fuera auspicioso. Otro presagio fue

[28] Sigo el texto latino de Willis (1970) y las traducciones son mías, así como las negritas.

[29] Sigo la edición de Brugnoli-Stok (1997) para el texto latino, y las traducciones son mías.

> agregado a este, cuando el álamo –que es plantado inmediatamente en el mismo lugar por las mujeres que han dado a luz, de acuerdo con la costumbre de la región– de hecho creció tan rápido que alcanzó en altura a los álamos plantados mucho antes. Por eso es llamado "el árbol de Virgilio", y todavía se ofrecen plegarias para los nacimientos y los partos sanos con gran reverencia por mujeres embarazadas y madres de recién nacidos[30] (*VSD*, 3-5).

Observemos, en contraste, cómo es presentado el personaje de Virgilio cuando es invocado por Fulgencio en la *Expositio* (84):

> He aquí, pues, que viene en persona a mi encuentro, radiante y bien saciado por los licores de la fuente Ascrea, con la apariencia que los poetas suelen tener cuando bajo la influencia de la inspiración, que ladra en su interior, con expresión atónita y la tablilla en la mano para confeccionar su obra, murmuran algún arcano[31].

Virgilio es aquí un viejo huraño e irónico, caricatura del poeta inspirado[32], que responde a menudo con sarcasmo a las preguntas de su discípulo, y que juega a desobedecer su encargo y ponerlo nervioso, sin prestarse por completo al juego que le propone su discípulo. Por ejemplo, Fulgencio y Virgilio tienen una conversación acerca de cómo este último se ha desviado de las tareas pedidas:

> A estas palabras exclamé yo: "Oh lacial señor de los poetas, ¿tuviste que ofuscar tu clarísimo ingenio con el velo/la oscuridad de una absurda defensa? Tú que recientemente en las *Bucólicas* dijiste persiguiendo el sentido oculto: «ya vuelve la

---

[30] *Praegnans eo mater somniavit enixam se laureum ramum, quem contactu terrae coaluisse et excrevisse illico in speciem maturae arboris refertaeque variis pomis et floribus, ac sequenti luce cum marito rus propinquum petens ex itinere devertit atque in subiecta fossa partu levata est. Ferunt infantem ut sit editus neque vagisse et adeo miti vultu fuisse, ut haud dubiam spem prosperioris geniturae iam tum daret. Et accessit aliud praesagium, siquidem virga populea more regionis in puerperiis eodem statim loco depacta ita brevi evaluit tempore, ut multo ante satas populos adaequavisset, quae arbor Vergilii ex eo dicta atque etiam consecrata est summa gravidarum ac fetarum religione suscipientium ibi et solventium vota.*

[31] *Nam ecce ad me etiam ipse Ascrei fontis bractamento saturior aduenit, quales uatum imagines esse solent, dum adsumptis ad opus conficiendum tabulis stupida fronte arcanum quiddam* ***latranti*** *intrinsecus tractatu submurmurant* (Este "*latranti*" recuerda a Marciano Capela y su caracterización repetida del lenguaje ininteligible con la figura del perro que ladra, o que está rabioso. Para Relihan (1993) esto es una marca que liga la sátira menipea con sus orígenes cínicos).

[32] Como señala Cullhed (2015: 405) el tratamiento crítico o paródico del *vates* se inscribe en una tradición romana de larga data. Lucrecio ya había atacado a los "hierofantes" en *De rerum natura* (1.102-105), seguido por los satiristas Persio y Juvenal durante el primer siglo de nuestra era. Estos autores conforman una suerte de contraparte de los poetas augusteos, que se consideraban a sí mismos pontífices de las musas (*sacerdos musarum* se llamará a sí mismo Horacio, en *Odas* 3.1.3). En siglos posteriores, el padre de la Iglesia griega y patriarca de Constantinopla Juan Crisóstomo y muchos otros escritores cristianos adoptaron este retrato degradante de los vates para su propio uso polémico, ahora descrito como un filósofo pagano y barbudo con un largo bastón.

> Virgen, retoman los reinos de Saturno, una nueva progenie viene prometida de lo alto de los cielos»[33]. Ahora das prueba de un ingenio que se duerme a ratos y, como roncando, haces una afirmación que es propia de la Academia [el platonismo]: «las almas se alzan y retoman al mundo de los vivos con sus cuerpos pesados». ¿Era necesario que entre tantas cosas dulces pusieses también frutos agrestes, velando la luminaria de tu magnífica sabiduría?". Ante estas palabras Virgilio sonrió: "No sería pagano si entre tanta verdad estoica no hubiese espolvoreado una pizca de locura epicúrea"[34] (*Expositio*, 101-102).

Por otro lado, y a diferencia de los comentarios, que eran apuntes de clase, probablemente dedicados a otros maestros de escuela (como el de Servio, por ejemplo), la *Expositio* propone un escenario ficcional claro, con personajes planteados en un registro paródico, y con alusiones directas a la escuela del *grammaticus*. Por ejemplo, Fulgencio le explica a Virgilio, cuando le encarga la tarea de *enarratio*:

> No busco en tus obras aquello que vierte Pitágoras en los módulos, Heráclito en el fuego o Platón en las ideas, Kermes los astros, Crisipo los números o Aristóteles las entelequias. (…) Solo busco aquellos argumentos ligeros que despiezan los maestros de escuela a cambio de un estipendio mensual y que escuchan los alumnos[35] (*Expositio*, 84-85).

Y más adelante, para poder llevar a cabo su tarea, Virgilio le pide a Fulgencio que recapitule el contenido de *Eneida*, cosa que su discípulo hace "¡de acuerdo con lo que estudió en la escuela!" (89): *Sed ut sciam me non arcaicis[36] expromtare fabulam auribus, primi nostri libri continentiam narra; tune demum haec tibi, si uisum fuerit, reserabimus*. ("Pero para estar seguro de que no cuento un cuento para oídos no preparados, ofréceme una descripción del contenido de estos

---

[33] Se refiere, por supuesto, a la *Égloga* IV, ya leída con contenido cristiano desde Lactancio y, supuestamente, Constantino. Virgilio, conocedor anticipado de las verdades del cristianismo –como lo muestra la escritura de la *Égloga*– se empeña aquí en actuar de manera obtusa y negarlos.

[34] *Ad haec ego: O uatum Latialis autenta, itane tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine? Tune ille qui dudum in bucolicis mystice persecutus dixeras: 'Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna; iam noua progenies caelo promittitur alto'. nunc uero dormitanti ingenio Academicum quippiam stertens ais: 'Sublimes animas iterumque ad tarda reuerti corpora'. Numquidnam oportuerat te inter tanta dulcia poma mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare? Ad haec ille subridens: 'Si, inquit, inter tantas Stoicas ueritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem;*

[35] *nam non illa in tuis operibus quaerimus in quibus aut Pitagoras modulos aut Eraclitus ignes aut Plato ideas aut Ermes astra aut Crisippus numeros aut endelecias Arisoteles inuersat*, […], *sed tantum illa quaerimus leuia, quae mensualibus stipendiis grammatici* ***distrahunt*** *puerilibus auscultatibus.*

[36] Antiguos, no informados; "paganos" propone Agozzino-Zanluchi (1972).

libros míos. Solo después, si me pareciese oportuno, te abriré la puerta a su sentido").

Por lo tanto, hay una suerte de "hacer de cuenta" de que estamos en la escuela del *grammaticus* pero esta vez, diría Fulgencio, la idea es releer la *Eneida* para encontrar su sentido cristiano. Así, tenemos desde el principio una impresión de que Fulgencio busca armar la receta infalible para cristianizar la *Eneida*. La alegoría, que es la forma de lectura adoptada por Virgilio-*grammaticus*, funciona como eje que recorre y amalgama tanto la instancia de lectura, como la de escritura: Virgilio personaje de Fulgencio lee la *Eneida* de manera alegórica y, en este mismo movimiento, Fulgencio el Mitógrafo reescribe la *Eneida* como una alegoría cristiana de la conformación identitaria del hombre, encarnado en la figura de Eneas.

Asimismo, la ficción y la alegoría funcionan como mediadoras entre Fulgencio y la *Eneida*: no es Fulgencio quien está leyendo el mayor texto del paganismo, sino que, dentro del episodio ficcional de la clase, Fulgencio lee la reescritura de *Eneida* elaborada por su maestro Virgilio:

> "Del mismo modo Hércules toma las manzanas de oro del jardín de las Hespérides. Cuatro son las Hespérides, en efecto, y estas son: Egle, Esperia, Medusa y Aretusa, cuyos nombres significan en Latín «estudio», «intelecto», «memoria» y «elocuencia». Lo primero es el estudio, lo segundo, la inteligencia, lo tercero recordar aquello que se comprende y, por último, adornar con las palabras aquello que se ha fijado en la mente. Esto es, la virtud se apropia del ornamento áureo del estudio". Y yo le contesté: "Es del todo cierto, doctísimo Marón, lo que dices. Me acaba de venir a la memoria un pasaje de la historia divina, donde se dice que de un botín prohibido fueron sustraídos clandestinamente oro y exvotos preciosos, es decir, de la oratoria pagana fue expoliado el estilo"[37] (*Expositio*, 96).

A pesar de que, como resultado de la *Expositio* tenemos una *Eneida* cristianizada, que influyó de esta manera en la literatura posterior, no podemos afirmar que Virgilio personaje se preste amablemente a esta lectura que pretende cristianizarlo. Más bien su personaje suele trazar oposiciones entre ambos mundos, o ambas formas de lectura, y su relación con la verdad, por ejemplo cuando dice (88): *quia etsi non nobis de consultatione bonae uitae ueritas obtigit, tamen*

[37] *nam et Hercules áurea mala de horto Hesperidum toUit; quattuor enim Esperides dictae sunt, id est Egle, Esper, Medusa et Aretusa, quas nos Latine studium, intellectus, memoria et facundia dicimus, quod primum sit studere, secundum intellegere, tertium memoran quod intellegis, inde ornare dicendo quod terminas. Hinc ergo omatum aureum studii uirtus rapit'. Cui ego: Verum, inquam, dicis. Maro doctissime; nuper enim me diuinae storiae memoria tetigit, quae ait ex anathemate subreptam esse linguam auream et dextraria pura, nihilominus ex gentili facundia fugatum eloquium.*

ceca quadam felicitate etiam stultis mentibus suas scintillas sparsit ("Incluso si a nosotros no nos ha sido dado conocer la verdad de la buena vida, sin embargo, por una feliz combinación, sus chispas se han esparcido también en nuestras estúpidas mentes").

Es difícil no percibir en estas palabras un eco de las nociones de verdad encontradas entre paganismo y cristianismo, que comentábamos al principio; lo mismo ocurre en otro pasaje similar, en el cual Virgilio ironiza (102): *nullo enim omnia uera nosse contingit nisi uobis, quibus sol ueritatis inluxit* ("A ninguno es dado conocer toda la verdad sino a ustedes, [los cristianos] para los que brilla el sol de la verdad").

En otras ocasiones, en esta misma línea de rechazo a su cristianización, el poeta intenta "despegarse" de las interpretaciones fulgencianas:

> A esto respondí yo [Fulgencio]: "Si no he entendido mal las afirmaciones de tu discurso, oh ilustre poeta, también has cantado la ley divina, virtud y sabiduría de Cristo, nuestro redentor en el mundo, queriendo con ello mostrar que la divinidad ha asumido el perfecto estado de hombre". Y él respondió a mis palabras: "Tú verás aquello que la majestad divina te ha revelado; yo entretanto te declararé mi visión"[38] (*Expositio*, 86).

En otro pasaje, ante un reproche de Fulgencio por no obedecer a sus instrucciones, Virgilio se separa claramente de la tarea que le asignó su discípulo, estableciendo una oposición entre ambos (102): *Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator accessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem et non ea potius quae senseram lucidarem. Audi ergo quae restant* ("Pero no he acordado acceder a tus libros como un intérprete cualquiera para discutir contigo aquello que habría debido pensar, sino más bien para elucidar cuál era mi pensamiento. Escucha, pues, el resto").

Este Virgilio ficcional, que desafía su propia figura tal como había sido construida por la tradición desde épocas muy tempranas, se resiste a los intentos de lectura de Fulgencio. Acepta construir una nueva *Eneida*, una nueva ficción de su propia obra, pero no admite –al menos no sin resistencia– ser cristianizado.

---

[38] *Ad haec ego: Si me tuae orationis adserta non fallunt, uates clarissime, ideo etiam diuina lex nostrum mundi redemptorem Christum uirtutem et sapientiam cecinit, quod perfectum hominis diuinitas adsumpsisse uideretur statum. Ad haec ille: 'Videris ipse quid te uera maiestas docuerit; nobis interim quid uisum sit edicamus.*

Un final sin despedidas

Hacia el final del texto, la mecánica de sancionar la interpretación virgiliana con la mención de las escrituras cede. Virgilio termina de interpretar la *Eneida* casi hasta el final y simplemente desaparece, sin que medie ningún otro comentario de su discípulo hacia él, ni hacia nosotros lectores, explicando qué ocurrió con nuestro tan prestigioso intérprete. Asimismo, en contraste con la aparición inicial del poeta, mediada por una invocación y descripción detalladas, el texto simplemente concluye con unas palabras de Fulgencio a su destinatario.

Hay muchas posibilidades de interpretación literaria para este final, y digo literarias porque siempre está la posibilidad –y durante muchos años textos como el de Fulgencio han sido objeto de este tipo de reflexiones– de considerar que se trata de una torpeza narrativa del autor, que simplemente se cansó y quiso terminar el texto, etc. Prefiero pensar que es posible encontrar una interpretación coherente en el marco de la clave de lectura que venimos aplicando, que tiene a la ficción, la parodia y la alegoría como elementos principales, y que se activa en función de disolver estas tensiones entre la literatura pagana y la lectura cristiana.

Entonces, la voz de Virgilio queda resonando, interpretando el resto de los libros de *Eneida* como etapas de la vida del hombre, y Fulgencio no propone una sanción final para esta lectura. ¿Es que ya quedó clara? ¿Es que las tensiones se han disuelto y Virgilio y Fulgencio se han amalgamado, finalmente, en un solo narrador? Podría ser. Aunque resulta difícil creer que Fulgencio haya desaprovechado esta ocasión para hacer su cierre final, y para dejar las Escrituras como última palabra en esta discusión.

La desaparición silenciosa de Virgilio puede ser entonces un toque de Fulgencio para terminar de dar su opinión. En principio, Fulgencio ha aplicado una versión esquemática de la lectura alegórica, que fue en gran medida la respuesta de la Antigüedad Tardía a la ficción mimética que tanto preocupaba a Agustín. Así, queda eliminada la instancia de universos ficcionales posibles, y no hay ambigüedad en el lenguaje, ya que las palabras se adscriben por sí mismas a una significación ontológica no sujeta a la temporalidad ni al contexto. Sin embargo, Fulgencio ha leído la *Eneida*, por medio de estas técnicas destinadas a encontrar la verdad en la ficción –como la alegoría y la etimología– pero paradójicamente estas lo han llevado a otra ficción, la del hombre recorriendo las distintas etapas de su vida, a partir de su aplicación exacerbada. En clave paródica, Fulgencio parece burlarse de ese edificio hermenéutico cuidadosa-

mente construido por las lecturas cristianas para asimilar el universo literario pagano. En su lectura, la *Eneida* es una obra completamente diferente, y Virgilio también lo es como poeta: contraponiéndose a su propia tradición de sabio omnisciente, ni siquiera se hace eco de los vicios de los que alguna vez se lo acusó (como el plagio de los versos de Homero que se menciona en la *Vita* de Donato, por ejemplo)[39]. Es un Virgilio completamente diferente, rebelde, y que lucha contra la lectura cristianizante de Fulgencio. Virgilio, como la ficción, parece resistirse a la transformación cristiana y a ser una "revelación", coartando esa línea cada vez que el discurso de Fulgencio va en esa dirección. En consecuencia, es transformado en falsedad, en mentira. Las mediaciones ficcionales que construyen la obra de Fulgencio parecen no dejar escape; el discurso es ficcional (quizá resuena aquí Agustín, quizá muy probablemente Marciano Capela) y cuanto más hablamos o escribimos, más creamos, imaginamos, o mentimos.

Es la parodia, paradójicamente, la que viene a desenmascarar al lenguaje. La parodia, con su doble nivel de discurso, con su ambigüedad, y con su carácter elusivo, parece la verdadera reveladora de sentido, mientras que la alegoría y la etimología solo construyen más ficción.

Hoy en día la crítica no se pone de acuerdo respecto de si Fulgencio hablaba en serio o no. En todo caso, es cuestión de evaluar el alcance de la representación paródica en su obra, y de ver hasta dónde queremos hacerla llegar: si la aceptamos como un recurso para entretener, o la consideramos un rasgo constitutivo de la obra. Esta ambigüedad tampoco parece inocente en la *Expositio*, y no terminamos de saber cuál es la posición de Fulgencio respecto de la verdad. ¿Hay una verdad, que estos mecanismos discursivos que denuncia no nos revelan, por más que reconocen las mentiras o ficciones? ¿Es la parodia una marca de cinismo, al mejor estilo de la sátira menipea, o busca criticar y visibilizar los problemas de amalgamar tan alegre y convenientemente dos culturas y creencias muy diferentes? No podemos saberlo. El texto simplemente nos sacude, sin ofrecernos ninguna seguridad a cambio. O quizá le estamos pidiendo demasiado. A fin de cuentas, quizá tengamos que escuchar a Comparetti y no tomarnos a Fulgencio tan en serio.

jcardigni@gmail.com

[39] *VSD*, 43-46.

Bibliografía

Agozzino, T., Zanlucchi, F. (1972). *Expositio Virgilianae continentiae,* Padua.

Brugnoli, G., Stok, F. (eds.) (1997). *Vitae vergilianae antiquae. Scriptores graeci et latini*. Roma.

Helm, R. (1898). *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*, Leipzig (remipr. 1970).

Arbea, A. C. (1982). "Consideraciones en torno a la interpretación cristianizante de la Égloga cuarta de Virgilio", *Revista chilena de Literatura,* 20, 79-97.

Athanassiadi. P. (2005). *La lutte pour l'ortodoxie dans le platonisme tardif. De Numenius á Damascius*, París.

Comparetti, D. (1943). *Vergil in the Middle Ages*, Princeton ([1885] *Virgilio nel Medioevo,* trad. E. F. M. Benecke).

Cullhed, A. (2015). *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature* (trad. M. Knight), Berlín.

del Sastre, E., Schniebs, A. (comps.) (2007). *Enseñar y dominar. Las estrategias preceptivas en Roma,* Buenos Aires.

Demats, P. (1973). *Fabula: trois études de mythographie antique et médiévale*, Droz.

Dietz, D. B. (1995). "*Historia* in the Commentary of Servius", *Transactions of the American Philological Association*, 125, 61-97.

Edwards, R. (1976). "Fulgentius and the Collapse of Meaning", *Helios*, n.s. 3, 17-35.

Eggins, S., Martin, J. R. (2003). "El contexto como género: una perspectiva lingüístico- funcional", *Revista Signos*, 36/54, 185-205.

Elsner, J., Hernández Lobato, J. (eds.) (2017). *The Poetics of Late Latin Literature,* Nueva York.

Ernout, A., Meillet, A. (1932), *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots,* París.

Halliday, M. A. K., Mathiesen, Ch. (2004). *An introduction to Functional Grammar*, Londres.

Halliday, M. A. K. (1994). *An introduction to functional grammar*, Londres.

Hays, G. (1996). "Fulgentius the Mythographer" (Tesis doctoral, Universidad de Cornell).

Kaster, R. (1980). "Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function", *Harvard Studies in Classical Philology*, 84, 219-262.

Lazzarini, C. (1984). "*Historia/fabula*: forme della costruzione poetica virgiliana nel commento di Servio all' *Eneide*", *Materiali e Discussioni per l'analisi Dei Testi Classici*, 12, 117- 144.

Martin, J. R., Rose, D. (2007). *Genre relations: mapping culture,* Londres.

Moris, J., Navarro, F. (2007). "Género y Registro en la Lingüística Sistémico Funcional. Un relevo crítico", *Actas de I Coloquio Argentino del Grupo* ECLAR *"Texto y Género"*, La Plata.

Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean Satire,* Baltimore.

Stahl, W. H. (trad.) (1952). *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio*, Nueva York.

Stahl, W. H., Johnson, R. (1971). *Martianus Capella and the seven liberal arts*, Nueva York.

Stok, F. (1988). *Percorsi dell'esegesi virgiliana. Due ricerche sull'Eneide. Testi e Studi di cultura classica proposti da Giorgio Brugnoli e Guido Paduano 2,* Pisa.

Thilo, G. y Hagen H. (eds.) (1881-1902). *Servius. Vergilii carmina commentarii,* Lepizig.

Valero Moreno, J. M. (2005). "La *Expositio virgilianae continentiae* de Fulgencio: poética y hermenéutica", *Revista de Poética medieval,* 15, 112-192.

Whitbread, L. G. (tr.) (1971). *Fulgentius the Mythographer,* Columbus.

Willis, J. (1970). *Ambrosius Theodosius Macrobius,* Lepizig.

Wolff, É. (2009*). Fulgence. Virgile dévoilé,* Villeneuve d'Ascq.

Cuarto diálogo

La rabinización de la diáspora a la luz de la epigrafía

SOBRE LA INSCRIPCIÓN SEPULCRAL HEBREO-LATINA DE ANA, HIJA DEL RABINO JULIU DE ORIA*

Mauro Perani

En este estudio solo pretendo presentar una hipótesis, para lo cual es necesario volver a examinar el hermoso epígrafe oritano de Ana, hija del rabino Juliu, al que muchos estudiosos se han dedicado desde 1880 a partir de una primera lectura realizada por el lingüista y epigrafista de Gorizia Graziadio Isaia Ascoli y quienes en la misma década analizaron el texto. Posteriormente, la analizó Jean-Baptiste Frey y luego Cesare Colafemmina, primero en 1973 y en los años siguientes en sucesivas oportunidades hasta su último estudio en 2012, año de su muerte. Después de Colafemmina, el camino fue retomado por David Noy y, recientemente, por Giancarlo Lacerenza (2014) en el hermoso volumen que constituye el catálogo de exposiciones sobre la epigrafía judía de la región Apulia-Lucana, publicado por CeRDEM en 20141[1].

Varios de estos estudiosos han ofrecido diversas explicaciones que me han parecido poco convincentes, especialmente las primeras lecturas propuestas entre el siglo XIX y principios del XX. Además del texto de la inscripción también me gustaría examinar su escritura, haciendo una comparación paleográfica con la de otros epígrafes, incluidos los fragmentos descubiertos por Colafemmina en el cementerio judío de Oria de los siglos VIII-IX, y la de Baruj ben Yonah, que

---

[*] Traducción de Rodrigo Laham Cohen del artículo "A proposito dell'iscrizione sepolcrale ebraico-latina di Ana figlia di Rabbi Giuliu da Oria", *Sefer Yuḥasin*, 2, 2014, 65-91. Agradecemos al Dr. Mauro Perani por permitirnos traducir al español este importante aporte. Agradecemos también al Dr. Giancarlo Lacerenza, director de la revista *Sefer Yuhasin*.

[1] Mascolo (2014). La numeración de los epígrafes de este ensayo se refiere a las entradas de tal catálogo. En el mismo volumen presenté un estudio (Perani, 2014) sobre la importancia que tiene la epigrafía de estas regiones para el estudio de la génesis de la escritura hebrea de tipo italiano atestiguada en los siglos XI y XII.

según el mismo erudito contiene parte de un himno compuesto por Amittai ben Shefatiah de Oria. En resumen, me gustaría repasar la historia y las razones de la datación del epígrafe en cuestión, el cual aparentemente no indica la fecha de la muerte de Ana, la hija de un personaje eminente llamado Juliu.

El cipo (figuras 1 y 2) fue realizado en piedra caliza blanda y mide 46 cm de alto, 14 cm de ancho y 14 cm fondo, con una base cilíndrica de 19 cm que constituía la parte enterrada del mismo –y por tanto no es señal de que la estela haya sido reutilizada– mientras que la parte que lleva los epígrafes, la hebrea en el frente y su síntesis en latín en la parte superior, mide 24 x 11-9,5 cm.

Antes de examinar la historia de las lecturas del epígrafe que los estudiosos han propuesto, es pertinente presentar el texto al lector, enumerando también brevemente las partes más problemáticas y difíciles, ya señaladas tanto por el pionero epigrafista Ascoli como por estudiosos posteriores.

Traducción	Texto Hebreo	Líneas
Descansa aquí una mujer prudente	שוכבת פה / אשה נבונה	1-2
Firme en todos los preceptos de la fe	מוכנת בכל /מצוות אמו<נה>	3-4
Pueda ella encontrar el rostro del Dios de misericordia	ותמצא פני / אל חנינה	5-6
En el despertar de *Quién contará* (= Israel); esta que se ha ido.	ליקיצת מי / מנה זו <שנפתרה>	7-8
Ana de 56 años	חנה בת / נ״ו שנה	9-10

El texto está grabado en diez líneas, pero el epitafio se estructura en cinco, todas con rimas finales que terminan en *–na*; sin embargo, dado que cada línea del texto era demasiado larga como para caber en el espacio de la piedra, cada línea tuvo que dividirse en dos, por lo que las rimas caen al final de las líneas pares, es decir, 2, 4, 6, 8, 10. La lectura del hebreo que se muestra aquí es la que se ha generado después de varios intentos de diferentes lecturas, iniciadas por Ascoli, quien, sobre la base del apógrafo proporcionado, leyó la palabra אמונה (*emuná*, fe). Pero en el original el término tiene las letras finales *-na* agregadas en la parte inferior izquierda de la línea anterior (la 3), mientras que en la línea correcta el tallador había escrito *ʻmn* con *nun* final en lugar de *vav* después de agregar *-na*.

Cesare Colafemmina abordó la estela de Ana por primera vez en un estudio de 1973 y luego volvió a ella en 1988. Su interpretación más completa y madura, sin embargo, es la propuesta en la reciente contribución "Epigrafi e cimiteri ebraici nella Oria altomedioevale", que apareció tres meses antes de su muerte en junio de 2012.

El descubrimiento del epígrafe y la historia de su interpretación

El cipo fue descubierto por el archidiácono Giuseppe Renato Lombardi[2], cultor de la historia y arqueología oritana, en un año desconocido pero en cualquier caso antes de 1863, año de su muerte, probablemente cerca de la iglesia de la *Madonna delle Grazie* y no –como bien señaló Colafemmina (1980: 216-220)– en *Colle degli Impisi*, donde se ha identificado el cementerio judío altomedieval de Oria[3].

El primero en dar noticia del descubrimiento fue Sigismondo Castromediano, en un informe de 1875 a la Comisión Conservadora de Monumentos Históricos de Otranto; sin embargo, solo publicó el texto latino[4]. La primera publicación del texto hebreo, sin haber podido examinar la piedra *de visu* pero utilizando moldes realizados por Giovanni Tarantini y Vito Fontana[5], se debe a Graziadio Isaia Ascoli en 1880, quien, sin embargo, no disponía de la parte latina.

Es importante, para lo que propongo, atender a lo que afirma Colafemmina sobre el lugar donde se descubrió el epígrafe, en el área adyacente a la Iglesia de la *Madonna del Soccorso y Pozzo della Maddalena*, no lejos de *Colle degli Impisi*:

> La stele era probabilmente in situ e fu rinvenuta nel corso di lavori eseguiti dopo la cessione da parte del Capitolo del piccolo giardino a Simone Corrado nel 1750, anno intorno al quale ruota il recupero della stele da parte dell'arcidiacono Lombardi (Colafemmina, 1980: 78).

[2] Sobre el archidiácono G. R. Lombardi (Oria, 1773-1863) véase el estudio de Errico (1906: 123-126).

[3] Véase Castromediano (1875: 54), Marsella (1952: 36) y Colafemmina (1980:216-7).

[4] Castromediano (1875: 54).

[5] Sobre estos estudiosos véase Gabrieli (1938: 118-124) y Stano-Stampacchia (1970).

G. I. Ascoli (1880)

Veamos ahora algunas de las etapas que llevaron a una mejor comprensión del texto hebreo. Esta es la traducción que realizó Ascoli:

> Giace qui una donna prudente, pronta a tutti i precetti della fede, la quale trovò la faccia di Dio, [cioè] la grazia, in quel termine [che trova] chi conti (830 o 1035) quando Ana s'è dipartita; d'anni cinquantasei.

Como ya se mencionó, el lingüista de Gorizia no leyó la palabra *emuná*, sino solo *emu*... que integró correctamente, mientras que sintió que debía interpretar ליקיצת, más bien como לקצת (fin, extremo, término) o a lo sumo ליקצת (parte, fin) que, como podemos ver en la versión recién expuesta, se traduce por "en ese término". En relación a la adición en caracteres más pequeños <שנפתרה>, que se puede ver en la octava línea, escribe Ascoli:

> Qui l'epitafio, se io l'intendo bene, si fa eccessivamente artificioso e contorto. La parola scritta in carattere minuto, darebbe cioè, col valore numerale delle sue lettere, l'anno della morte, e insieme farebbe parte integrale del discorso, per significarvi "quod profecta est", malgrado un'imprecisione grafologica assai grave (שנפתרה, voluta dal computo, per שנפטרה, voluto dal discorso). Ma anche rimane, almeno per me, non poca incertezza intorno al numero degli anni. Dobbiamo noi tener conto delle sole quattro lettere שנפת, che tutte e quattro poterono essere munite dal segno diacritico [scil. un puntino posto sopra], o questo segno non è stato veramente apposto se non al ש e al ת, e sulle altre due lettere non sono se non ammaccature accidentali? (Ascoli, 1880: 83).

En otras palabras, Ascoli presenta tres hipótesis de datación muy rebuscadas, considerando que la palabra añadida en minúscula שנפתרה –que entre otras cosas contendría un grave error, porque para decir "se ha ido" debería ir con *ṭet* y no con *tav*, o sea שנפטרה– es la que da la fecha de la muerte. Si se observa bien la inscripción, las dos letras *zayin* y *vav* (no *yod* como leen algunos que consideraban las letras iniciales de *zera'Yi-sra'el* o *Ya'aqov*, linaje, simiente de Israel o Jacob) del octavo verso presentan, antes y después, unos grandes puntos que en el epígrafe aparecen varias veces más para dividir las palabras, tanto en la parte hebrea como en la latina y que, estando exactamente en eje con las letras *shin* y *tav* de la palabra añadida en la línea debajo de *s-nptrh*, en lugar de la función de separadores, Ascoli interpretó como signos diacríticos para indicar las letras que debían computarse para obtener la fecha. Pero parecería que hay huellas de un punto más pequeño también en las otras letras de la adición, lo que da lugar a tres hipótesis de cálculo: considerando solo los dos grandes puntos

que delimitan la palabra *zv*, se calcula la suma de *shin* y *tav,* que da 700. Si, en cambio, también calculamos las dos letras dentro de *shin* y *tav*, es decir *nun* y *peh* de *snpt*, el resultado es 830. Si, finalmente, se suman también las dos letras finales de *s-nptrh*, la suma es 1035. A los tres guarismos resultantes es entonces necesario, como bien observa Ascoli, sumar 68, porque la fecha la proporciona la destrucción del Templo: por lo tanto los tres resultados posibles son 768, 898 y 1103 e.c. En este cálculo tentativo, Ascoli fue engañado por la mala lectura de ליקיצת, palabra que fue entendida, por autores posteriores, de un modo más simple como "al despertar", es decir, la resurrección de los muertos. Sin embargo, el erudito se da cuenta de que sus hipótesis le llevan a una datación demasiado tardía que, instintivamente, le cuesta aceptar, teniendo en cuenta la escritura y el contenido del epígrafe y la figura de la *menorá* grabada en el reverso del paralelepípedo y los dos cuernos de carnero que interpreta erróneamente como las dos *yods* iniciales del tetragrámaton sagrado, YHWH –sobre la base de Fontana y seguido por el Frey– que, en realidad, son dos *shofarot* (dos cuernos rituales) grabados en los lados derecho e izquierdo. De hecho, Ascoli considera, más adelante, dos fechas que finalmente propone en su versión, a saber, 830 o 1035.

> E così avrebbe dovuto, a ogni modo, quest'epitafio andare innanzi a quello che nella nostra serie gli precede; né io stento a credere che ne sia più antico; ma le molte incertezze circa il modo d'intender la data (incertezze che non ho tutte mostrato), mi hanno indotto, per debito di cautela, a assegnagli un posto che è per avventura più basso di quello che gli spetti … Intanto confesserò, che la scrittura dell'ebraica [scil. iscrizione], e anche il candelabro … mi pajono stare in qualche contrasto con la scarsa antichità che si consentirebbe al computo espresso nel modo che qui abbiamo … e anche all'uso del semplice נפטר… Nell'ordine propriamente filologico, il nostro epitafio si distingue per ciò che egli esca dal tipo tradizionale, attesti nuove sebben rudi ambizioni letterarie, e sia rimato

Los intentos por comprender la fecha por parte de Ascoli son erróneos porque, en un examen cuidadoso, se observa que los dos puntos grandes colocados antes y después de *zv* en la octava línea no tienen nada que ver con la adición subyacente: no son puntos diacríticos para indicar letras con valor numérico y ni siquiera hay rastros de otros puntos que puedan indicar que otras letras de *snptrh* tengan un valor numérico. Todos los intérpretes posteriores acordaron leer esta adición en letra más pequeña, pero aparentemente de la misma mano que el cantero que talló el resto del epígrafe, como una forma incorrecta de שנפטרה o *she-nifterah* para decir que Ana, hija de R. Juliu "se ha ido" o "ha par-

tido" de este mundo. Evidentemente, esta línea es crucial para la interpretación y quizás también para la datación.

J. Derenbourg, D. Chwolson, Th. Mommsen e H.P. Chajes (1881-1910)

Inmediatamente después de la publicación de Ascoli, varios estudiosos propusieron correcciones a su lectura, entre ellos Joseph Derenbourg (1881: 133), David Chwolson (1882: n. 84), Theodor Mommsen (1883: n. 6151) y Hirsch Peretz Chajes (1910: 239-240). La lectura propuesta más tarde por el jesuita Jean-Baptiste Frey en su corpus de epigrafía judía publicado en 1936 (Frey 1936: n. 634), a partir de una fotografía que le envió el abogado De Laurentis de Brindisi (Marsella, 1952: 36), desconoce las observaciones de los cuatro estudiosos anteriores. Sobre la base de los datos proporcionados por Ascoli que, sin embargo, se refiere solo en una nota a la existencia del texto latino, fue Mommsen el primero en publicar también la parte latina del epígrafe, junto con la hebrea, tomándola de la edición de Castromediano (1875: 54).

Falta aún comprender mejor aquella que en realidad parece ser una buena lectura de *mi manah*, que Ascoli había interpretado como "quien cuenta", es decir, realizar el cálculo de la fecha que, a su juicio, continuaba en la adición. C. Colafemmina, en el mencionado estudio de 1988, en la línea 8, en lugar del demostrativo *zv* lee *z"y*, interpretado como las iniciales de *zera Yisra'el*, que significa "semilla, descendencia de Israel". Más tarde, en su nuevo análisis del epígrafe, realizado en 2012, creyó correctamente que la segunda letra no era una *yod* sino una *vav* que debía leerse como el pronombre demostrativo singular "esto/esta". Colafemmina había aceptado la lectura de *mi manah* presentada por Chajes (1910: 239-240), entendiendo *mi manah* como el inicio del versículo bíblico en *Num.* 23:10a, donde el profeta pagano Balaam, llamado por Balac –rey de Moab–, para maldecir a Israel, en realidad lo bendice y, entre otras cosas, afirma "¿Quién contará el polvo (*'afar*) de Jacob?". Colafemmina observa cómo este uso abreviado de "quién contará" como portador del sentido total del versículo se convirtió, con el poeta Silano de Venosa del siglo IX, en una paráfrasis para señalar al innumerable pueblo de Israel.

Derenbourg sugiere, en su estudio de 1881 (133), ver en las letras iniciales de los versos impares 1, 3, 5 y 7, el acróstico del nombre *Semu'el*, que sin embargo carecería de la *alef*, penúltima letra: se trataría del mismo *Semu'el ben Silano* mencionado en una inscripción de Tarento, identificación que a Colafemmina

le parece casual, sin excluir que pueda haber sido el hijo del difunto. En lo personal, la idea de ver allí un acróstico no me convence, porque si un autor que compone un epitafio decide hacer un acróstico, lo hace completo o no lo hace.

Sobre el padre del difunto, Juliu, Colafemmina (1988: 649) escribe:

> Come suggerisce l'Ascoli (p. 84), il nome del padre della defunta è Giulio, scritto con la desinenza in u caratteristica dei dialetti salentini per questi tipi di nomi. La pronuncia della G iniziale di Giuliu(s) è affricata palatale, come era ormai quella della j consonantica di cui la g aveva preso le veci. Proprio negli anni in cui visse il Giulio oritano, Alcuino tramanda il ricordo di un ebreo chiamato anch'egli Giulio, protagonista a Pavia di una disputa religiosa con il cristiano Pietro Magistro.

En la misma página, en la nota 22, añade que la disputa se produjo entre 750 y 760. Pero esta consideración nada dice con relación a la datación de la inscripción.

La lectura de C. Colafemmina y sus progresos

Al introducir su análisis de la inscripción, C. Colafemmina (1988: 641) refiere al contexto cultural en el que se sitúa el epígrafe, el cual es el documento más antiguo que se conoce de la Oria judía:

> Tra la fine del secolo VIII e gli inizi del IX nelle comunità ebraiche dell'Italia meridionale, forse per un nuovo afflusso di linfa proveniente dalla terra d'Israele, si ebbe un'imponente affermazione della lingua e della cultura ebraica: ne derivò tutto un rigoglio di opere liturgiche, esegetiche e storiche composte nell'antica lingua rinnovellata e arricchita da un'esperienza plurisecolare di scuola e di vita sinagogale e quotidiana.

Como vemos, Colafemmina apuntó a enriquecer el contexto histórico y literario apuliano y oritano de la inscripción a partir de sus estudios de 1973 y 1988, aunque se mantuvo, principalmente, en mejorar la lectura de Ascoli. No obstante, solo él, gracias a su profundo conocimiento de la arqueología, la cultura y la literatura del sur de la Italia judía de estos lejanos siglos, pudo proporcionar el contexto cultural de estos documentos arqueológicos y epigráficos. Esto se observa claramente en sus palabras, que ameritan una larga cita:

> Forse si trattò solo di contemporaneità casuale, ma il vento della rinascenza carolingia, che ravvivò la spiritualità in Occidente tra la fine dell'VIII secolo e gli inizi del IX con il ritorno alla cultura fondante del mondo greco-romano, sembra abbia coinvolto anche gli antichi insediamenti ebraici del Mezzogiorno, soprattutto

> in area pugliese. Anche qui, infatti, ci fu un recupero della propria antica cultura e tradizione, con sviluppi assai innovativi. La lingua ebraica tornò in auge con una fioritura di opere poetiche, omiletiche, storiche, scientifiche e s'impose anche sulle pietre tombali con epitaffi, fino ad allora composti quasi prevalentemente in greco e in latino. La rinascita fu forse favorita anche dall'intensificarsi dei rapporti delle comunità di Puglia con quelle della terra madre d'Israele, da cui parecchie famiglie sembra siano emigrate nel VII secolo e.v. nel nostro Mezzogiorno per sfuggire agli arabi musulmani che avevano conquistato la Palestina. Uno dei centri in cui più si dispiegò la rinascenza ebraica fu Oria, la bella città dominante dall'alto dei suoi colli la circostante pianura salentina. Posta a metà strada fra Taranto e Brindisi, venne a trovarsi nell'alto medioevo sul confine tra la Puglia longobarda e quella bizantina. I suoi primi ebrei erano giunti in Puglia con i prigionieri che Tito aveva deportato da Gerusalemme in Puglia nel 70 e.v. Tra i loro discendenti sorsero scuole, che si innalzarono in fama di sapienza, "come cedri dalle profonde radici posti vicini alle acque, lungo ruscelli di fonte". I Maestri più insigni furono Amittai Seniore, suo figlio Shefatyah e il figlio di questi, Amittai. Essi furono esperti compositori di inni sinagogali, dotati di ritmo e di rima, alcuni dei quali sono ancora in uso nella liturgia di rito ashkenazita, ossia dell'area germánica (Colafemmina 2012: 69).

D. Noy y G. Lacerenza

Después de Colafemmina, fue David Noy quien abordó nuestro epígrafe en los primeros años de la década del 1990, en el *Appendix I* de su compilado de inscripciones judías de Europa occidental (Noy, 1993: n. 195). Sin embargo examinaré más adelante, en detalle, sus decisiones en torno a la discusión sobre la datación del epígrafe. Giancarlo Lacerenza ha vuelto a publicar la inscripción de Ana de Oria en un espléndido catálogo que cuenta con una amplia selección de 65 epígrafes hebreos expuestos en Bari y Venosa desde marzo de 2014[6].

A diferencia de los demás autores, Lacerenza vuelve a proponer la fecha del siglo VIII pero adiciona un signo de interrogación ya que cree que la piedra fue transportada al sitio donde fue descubierta alrededor de 1860, en la iglesia de *Santa Maria delle Grazie*, desde el vecino *Colle del Impisi*, identificado por Colafemmina como el antiguo cementerio judío medieval de Oria. Colafemmina (2012: 93), por cierto, tenía la misma postura. No creo que, como afirma, "la base tondeggiante del cippo rivela come esso fosse, in origine, un antico tronco di colonna reimpiegato". En realidad, no se trata de esto, sino de la parte que siempre se ha previsto para ser enterrada en la tumba de Ana, tal como Cola-

[6] Lacerenza (2014). La inscripción aquí analizada es la II. 48 (páginas 243-246).

femmina afirma. Correctamente Lacerenza observa una claridad particular en el corte de piedra caliza y mucha seguridad en un grabado especialmente elegante:

> I caratteri ebraici presentano una notevole finezza di esecuzione, ben superiore rispetto alla maggior parte delle iscrizioni ebraiche apulolucane … appaiono irregolarmente anche punti di divisione fra le parole. Non mancano per questo errori nella ordinatio, ben visibili alla fine della l. 4 (spazio insufficiente per la he finale, quindi incisa piccola e sopra il rigo), alla l. 8 (lo stesso per שנפתרה , inciso però nel rigo stesso) e forse più in generale alle intere ll. 7-8, alla lettera non molto chiare – e in parte tratte da citazioni bibliche (apparentemente da Numeri 23:10) – le cui parole vanno forse lette in un ordine diverso.

En efecto, Lacerenza traduce el texto problemático de los versos "al despertar de la que ha partido (?)", pero siempre con un singo de interrogación.

Aparentemente ningún epigrafista ha señalado hasta ahora que, bajo las letras talladas, en el texto hebreo y en el latino de modo más claramente visible, existen guías trazadas como marcas para la línea y un esbozo de las letras del epígrafe. Sin embargo, una cuidadosa observación permite ver que no siempre fueron seguidas, especialmente en la síntesis en latín donde son muy claras mientras que en la parte hebrea son casi invisibles, pero solo porque se han seguido más, desapareciendo por tal motivo; una huella clara, sin embargo, se puede ver bien en la sección hebrea, por ejemplo en la *mem* inicial de la tercera línea y en las líneas divisorias de los renglones, que no se respetaron cuando se dibujaron las nueve líneas divisorias marcadas del texto.

El problema de la datación

Como hemos visto anteriormente, G. I. Ascoli no puede distanciarse de los cálculos que cree posibles y que se obtienen calculando dos, cuatro o las seis letras de la adición *she-nifterah* escritas con *tav*. No tengo conocimiento de que los críticos de Ascoli del siglo XIX hayan hablado sobre la datación. Frey, por su parte, se aparta de las fechas propuestas por Ascoli para el siglo IX u XI, es decir, los años 830 o 1035 e.c., basándose en que no existen estelas bilingües hebreo-latín en el sur de Italia posteriores al siglo VII, afirma:

> Si on ne considérait que le texte hébreu, on pourrait être porté à assigner à l'inscription une date plutôt tardive. Mais la présence du texte latin correspondant

> invite è la placer avant le VIIIe siècle. Il n'y a pas, jusqu'ici, dans l'Italie méridionale, d'exemple d'inscription juive latine postérieure au VIIe siècle.

C. Colafemmina se basa, para la datación, en el hecho de que en Oria la poesía se desarrolló en el siglo VIII y, por lo que yo he podido ver, en la opinión de Vittore Colorni (1964: 20) formulada en su estudio de la lengua utilizada por los judíos en la liturgia, la cual, en el período helenístico y aún en los primeros siglos de la e.c., era el griego. Por lo tanto, parecería que la fuente de la datación posterior a Ascoli es precisamente Colorni, a quien Colafemmina cita repetidamente. Después de todo, no quisiera equivocarme pero la identificación del cementerio judío de *Colle degli Impisi* propuesta por Colafemmina se basa, hasta la fecha, solo en los fragmentos de un epígrafe que ya había presentado en el congreso del CISAM en Spoleto en 1980 y que volvió a proponer en su estudio de 2012, donde afirmó que la evidencia son los fragmentos de una estela judía encontrada allí (Colafemmina 2012: 80).

He aquí el pasaje de Colorni, quien no era un experto en epigrafía judía –y menos en paleografía– en el que Colafemmina, que lo cita tal cual, basa su datación en el siglo VIII. Ciertamente para el estudioso no era la única razón, pero sin duda representaba una apreciada *auctoritas*:

> Ancora posteriori rispetto a queste ultime di Tortosa e Narbona [*scil*. due epigrafi rispettivamente datate al VI e VII secolo] appaiono alcune altre epigrafi bilingui italiane, due di Taranto [Frey n. 629 (con aggiunta a pag. 696), 630] l'altra di Oria [Frey pag. 634], con un testo ebraico (ormai privo d'impaccio) e traduzione (o riduzione) in latino. Il Frey non la ritiene posteriore al VII secolo dato che "Il n'y a pas, jusqu'ici, dans l'Italie méridionale, d'exemple d'inscription juive latine postérieure au VIIe siècle" [Frey pag. 453]; ma la grafia ebraica assai regolare e ormai divenuta molto simile a quella del basso medioevo consente di ritenere possibile l'attribuzione all'VIII secolo anziché al VII.

Colorni pasa luego a los epígrafes de la Venosa del siglo IX, señalando que también comienzan a utilizar la datación de la creación del mundo, a veces manteniendo también la de la destrucción del Templo. Añade luego:

> I nomi sono quasi tutti biblici: ne sopravvivono tuttavia taluni greci o latini ad esempio … Dina bat Juliano … caratteristici dell'età precedente, che consentono di escludere – fatto veramente di estrema importanza – una rottura e un *hiatus* totale fra il giudaismo ellenistico e il posteriore giudaismo riebraizzato … Bastano queli pochi nomi greci e latini galleggianti sull'onda della nuova ebraicità integrale delle iscrizioni per farci comprendere che gli ebrei ellenisti non scompaiono per venir sostituiti, a distanza di tempo, e talora, negli stessi luoghi (ad es. Roma, Venosa, Oria) da altri ebrei totalmente da essi staccati ed a loro estranei: ma che all'opposto

> l'ondata culturale proveniente dall'Oriente assimila gli ellenisti occidentali portandoli al graduale abbandono, nell'epigrafia, nella liturgia, nella letteratura, della lingua greca e latina e alla riconquista totale di quella ebraica. Il giudaismo ellenistico cioè non muore fisicamente ma tramonta a poco a poco, assorbito dall'altro giudaismo a base nazionale ebreoaramaica che, rimasto vivo in Palestina e Babilonia, di qui si irradia in Europa a ondate successive, e più decisamente a partire già dal VI secolo, data in cui compaiono a Venosa le prime brevi epigrafi exclusivamente in ebraico.

En conclusión, el núcleo del razonamiento que lleva a Colorni a creer que es posible atribuir la inscripción de Ana al siglo VIII en lugar del VII es que la grafía es similar a la de la Baja Edad Media.

En 1993 David Noy, teniendo en cuenta todos los estudios previos y las aportaciones más recientes de Colafemmina, tradujo el epitafio del siguiente modo: "Here lies a prudent woman, ready in all the precepts of faith. May she find mercy before God, at the awakening of the countless. She who has died is Hannah, aged 56". En cuanto al texto latino, tradujo "Here rests Lady Ana daughter of Rabbi Julius, aged 56".

Como vemos, Noy prefiere mantener una versión más literal del *li-yeqisat mi manah*, traduciendo como "en el despertar de los innumerables" y entendiendo implícitamente "pueblo de Israel". Por el contrario su versión de *va-timsa pene El haninah* parece menos literal: "que pueda encontrar misericordia ante Dios", para lo cual debería haber estado escrito no *pene* sino *li-fne*, en lugar del más literal "que pueda encontrar al rostro del Dios de misericordia". En cuanto a la fecha, Noy (1993: 276) afirma:

> It is dated by Colafemmina (1988a) and Colorni to the second half of the 8th century. Frey's suggestion that it is no later than the 7th century and Goodenough's attempt to make it even earlier are not convincing … The use of an original composition in Hebrew, rather than biblical quotations and stock phrases, as well as the form of the cippus, shows that the stone belongs to a different genre from the Hebrew/Latin epitaphs of Taranto, and confirms that it should be assigned to a later date despite the use of Latin. Hebrew poetry flourished in this part of southern Italy from the 8th century.

Por lo tanto Noy acepta la datación propuesta por Colorni y Colafemmina, rechazando la más alta propuesta por Frey y Goodenough (1953: 52, 141).

Pero Colafemmina, en su estudio presentado en la primera reunión de *Italia Judaica* en 1982 en Bari y publicado en las actas que aparecieron en 1983, sostiene, en la entrada correspondiente a Oria y citando a Frey, que son los siglos VII-VIII los correspondientes a la estela. De hecho, como hemos visto, según los primeros testimonios, en particular en el lugar del hallazgo señalado

por Barsanofio Pasquale Marsella (1952: 36), la piedra fue encontrada *in situ*, no dentro del área que delimitaría el cementerio oritano de los siglos VIII-IX, sino cerca de la Iglesia de la *Madonna delle Grazie*, en un lugar no distante del espacio donde Colafemmina creía haber identificado el *Colle degli Impisi*, sede del mencionado cementerio judío. El estudioso, sin embargo, precisa que "non era questa vicinanza che provava l'esistenza del cimitero ebraico sul Colle degli Impisi, bensì i frammenti di stele ebraica rinvenuti in quella che sembrò fosse anche la tomba più distinta tra quelle scavate sulla sommità del colle" (Colafemmina, 2012: 80).

En su introducción a los epígrafes expuestos en Bari y Venosa en la primavera de 2014, G. Lacerenza observa acertadamente:

> Dal VII/VIII secolo proviene, per la zona salentina e specialmente dai centri di Taranto, Oria e Brindisi, una serie di iscrizioni di estremo interesse, tipologicamente diverse da quelle di Venosa e probabilmente anteriori. La forma prevalente o più ricercata sembra essere quella del cippo o della stele da infiggere verticalmente nel suolo del sepolcreto, facendo sporgere le superfici iscritte. Non mancano tuttavia le lastre, spesso di forma quadrangolare e destinate a un uso diverso, forse alla chiusura o marcatura di loculi ipogei. Le iscrizioni recano sovente un testo bilingue, in latino e in ebraico. Quasi sempre l'uso dell'ebraico è più ampio e sviluppato rispetto a quello delle iscrizioni tardoantiche: ciò riflette indubbiamente una maggiore familiarità con la lingua litúrgica e segna la prima diffusione nell'area di persone di cultura e di dotti: alcuni dei quali, come traspare anche da vari epitaffi, probabilmente composero alcuni di questi testi epigrafici mentre, in vari casi, frammenti o sezioni di loro composizioni vi sono direttamente citati. Il fenomeno rientra naturalmente in uno sviluppo più vasto nella diffusione della cultura ebraica nella regione e, infatti, se ne registrano gli esiti su un territorio assai ampio: iscrizioni con componimenti funebri o parti di essi sono presenti, in ordine cronologico, a Oria (epitaffio di Ana, composto da uno Šemu'el, cat. II.45); a Brindisi (epitaffio di Baruḵ ben Yonah, composizione di Amittay il vecchio, cat. II.48); a Lavello o Venosa (epitaffio di Puṭ ben Yoviano, cat. II.28); a Matera, nell'epitaffio anonimo in cui si fa probabilmente riferimento al piyyut di un Aḥima'aṣ (cat. II.33) (Lacerenza, 2014: 196).

Hipótesis de lectura del agregado en la línea 8

Al igual que todos los estudiosos que se han dedicado a la interpretación de este epitafio, las líneas 7 y 8 también me parecieron particularmente complejas y enrevesadas. Sin embargo, la lectura unánimemente aceptada –después de abandonada la incierta propuesta de Ascoli de atribuir un valor numérico a las letras hebreas de la palabra añadida, incorrecta por la presencia de un *tav* en

lugar de la correcta *ṭet* –*snftrh* en la línea en análisis– no me convence. Creo que la intuición de Ascoli de que se debe encontrar información sobre la fecha en la propia inscripción es válida, pero propongo un camino diferente que presento a continuación y que tiene la ventaja de no tener que asumir un error del tallador en una inscripción que, por el texto que posee, es muy culta y elevada.

Considero que quien hizo la inscripción, ya sea preparando el texto hebreo o tallándolo, pudo haber grabado primero todo el texto principal, agregando *snftrh* cuando Ana estaba ya efectivamente muerta, adicionando allí la fecha exacta. Leo entonces שנפתרה con las letras separadas de la siguiente manera: שנפ׳ תר״ה teniendo en cuenta que el tallador primero grabó en forma abreviada שנפטרה –parecería que también colocó un guion, solo insinuado y no claro, para indicar la abreviatura– y luego escribió תרה, letras que indican el año, es decir 400 + 200 + 5 = 605 desde la destrucción del Templo, cifra a la que, si se le suma 68 (o 69 como sugiere Lacerenza (2014: 197) en su introducción al catálogo de la Exposición de Bari y Venosa) se obtiene el año cristiano 673 (o 674).

Mirando de cerca las letras de *snftrh* veo que las tres primeras *snf* están grabadas debajo de *zv* que está en la parte superior entre dos puntos grandes que a menudo separan las palabras en el epitafio, mientras que las otras tres letras *trh* no continúan en la misma línea que forma la base de las tres primeras, si no que están ligeramente elevadas. ¿Por qué? Hubiera sido lógico que el tallador se mantuviera en la misma línea de base o que las letras hebreas aparecieran alineadas en la parte superior, dado que generalmente cuelgan de una línea superior. En cambio, están desfasadas, tanto en lo que respecta a la alineación en la parte superior como en la inferior. En definitiva, estaríamos en el último cuarto del siglo VII, 25 años antes del elusivo siglo VIII señalado como el inicio del renacimiento y la actividad poética en Oria. Creo que esta es una brecha temporal tan pequeña que ciertamente no anularía este dato general, más aún si consideramos que los renacimientos nunca ocurren *ex abrupto* y que una anticipación cronológica tan reducida se puede aceptar sin olvidar que de la misma zona parecen proceder otros fragmentos de estelas o transcripciones de epígrafes de los siglos VI y VII ya utilizados, al parecer, para enterramientos de época mesápica y reutilizados sin problemas por los judíos a partir del siglo VII, tal como sucedió también en Bari.

Puede parecer increíble, pero mientras estaba corrigiendo las primeras pruebas de galera, examinando detenidamente el detalle de la inscripción en mi fotografía (figura 3), vi por primera vez algo nuevo y sumamente interesante. Tras una minuciosa observación, detecté que en la tercera línea desde abajo, a

la izquierda, encima de la *reish* y *tav* de la palabra *snftrh* añadida en caracteres más pequeños, se ven dos líneas delgadas a la izquierda de *zv*, dibujadas como una guía para el tallador, del mismo tamaño que las otras, que parecen ser una *reish* y una *tav*, pero que sin embargo, por alguna razón, no quedaron grabadas en la ejecución final. Ahora bien, su valor numérico sería 200 + 400 = 600, y si les sumamos los 68 años de la fecha de la destrucción del Templo, obtendríamos la cifra de 668, cinco años menos que la otra posibilidad de lectura que yo he hipotetizado más arriba.

En tal caso se abriría la posibilidad de otra hipótesis, a saber, que la palabra שנפתרה añadida debería leerse de la siguiente manera: שנפת׳ ר״ה pero, para tener la misma cifra que la fecha indicada en el primer esbozo con los grandes trazos arriba, es decir, *reish* y *tav*, debemos leer la última letra no como *hei* sino como *tav*, por lo tanto no ר״ה sino ר״ת = 600. Esta lectura sería posible, porque si uno examina cuidadosamente la *hei*, siempre tiene la línea vertical izquierda absolutamente recta, mientras que la aquí grabada tiene el vértice del trazo vertical ligeramente desprendido de la parte horizontal y la base del trazo vertical izquierdo un poco girado a la izquierda como la *tav*, con un desarrollo más corto porque el espacio se terminaba. Esta segunda posibilidad, sin embargo, parece ser algo obtusa y es mejor abandonarla.

Sin embargo, existe una tercera posibilidad que parece ser la más probable. Hay otro trazo, dibujado a modo de borrador, exactamente debajo del *hei* final de *manah*, uno vertical y otro horizontal, que podrían ser los restos de una *hei*: en este caso la fecha sería exactamente el mismo 605 del *hurban ha-bayit* (destrucción del Templo) de mi primera hipótesis de datación, pero el borrador esbozado poseería ligeramente marcadas las tres letras תר״ה en letras grandes que separan las dos primeras *reish* y *tav* en la parte superior después de *zv* y la *hei* habría reaparecido porque el espacio se estaba terminando. En este caso la abreviatura volvería a ser *snf*. de la primera hipótesis, mientras que la *hei* final de שנפ׳ תר״ה seguiría siendo tal y no la *tav* de la segunda hipótesis. En mi opinión, esta última solución es preferible a las otras dos ya que evita el error de *tav* en lugar de *ṭet* y confirma la hipótesis de la fecha: la esbozada pero no seguida y la realizada sobre la base de la dificultad, probablemente detectada por el tallador, de escribir las tres letras de la fecha ר״תה separadas con una nueva línea, dos en la parte superior y la tercera en la zona inferior, aunque tuviéramos la primera vez ר״ תה y el segundo תר״ה.

La lectura final, entonces, sería:

7	En el despertar de	ליקיצת מי
	Quien podrá contar esto: 605,	מנה זו ר״ת
8	ella que ha partido en el 605 [= 673 d.C.]	ה/ שנפ׳ תר״ה
9	Es Ana, a la edad de	חנה בת
10	56 años	נ״ו שנה

Si es así, *mi manah*, o "quién podrá contar", podría indicar, al mismo tiempo, el innumerable pueblo de Israel que resucitará y también quién calculará la suma de las letras *reish-tav-hei* dibujadas, pero no grabadas. En su lugar se tradujo en el orden *tav-reish-hei* en la adición debajo de los caracteres más pequeños para indicar el año de la muerte de Ana. En pocas palabras, si esto hubiera sido efectivamente así, el tallador hubiera preferido no validar la huella de la fecha en la parte superior preparada en letras grandes, queriendo agregar la fórmula *snft* antes del año, el cual no habría estado en la fila superior.

En apoyo a mi lectura, observo que en casi todos los epígrafes en los que se encuentra la expresión שנפטרה o *she-nifferah* "que ha partido", o sea que ha muerto, casi siempre va seguida de una indicación de la fecha. A continuación presento epígrafes casi contemporáneos o posteriores, en las versiones propuestas por Lacerenza y Colafemmina, en los que la expresión *she-nifferah* "que ha partido" va seguida de la fecha, si bien este uso se extenderá más en los siglos siguientes. Evidentemente, las inscripciones más antiguas tienen mayor peso que, por ejemplo, las de Trani (nn. 9-6)[7].

Ascoli, en las *Illustrazioni Filologiche* de la sección V de su ensayo sobre las inscripciones judías del sur de Italia, sostiene: "il rude *morì*, che in altre lapidi è raro, occorre frequente nelle antiche nostre … Poi c'è il dipartirsi combinato col

[7] Consciente de presentar una simple hipótesis que en todo caso podría ampliar el horizonte de comprensión de los puntos críticos del epígrafe, pedí la opinión de mi amigo Lacerenza quien, en una comunicación privada, expresó, por un lado, el interés por mi lectura: "Tecnicamente la tua ipotesi di lettura mi sembra valida, e ha il pregio di risolvere in un colpo solo varie aporie presenti nel testo, nella parte finale decisamente mal riuscito oltre che stranamente inciso. Inoltre, la tua lettura ci restituirebbe una datazione del tutto verosimile". Por otro lado, sin embargo, me presentó posibles objeciones que obviamente tienen su peso, observando que: "Non esisterebbe nelle epigrafi dell'area l'abbreviazione שנפ׳; l'indicazione dell'anno costituirebbe un *unicum* fra le altre iscrizioni, anch'esse bilingui, specialmente di Taranto, che in genere indicano l'età del defunto senza quella dell'anno della morte. Infine, l'ultimo argomento che mi orienta su שנפטרה come parte integrante dell'epitaffio, è la metrica: come ovunque, in questo materiale, assai zoppicante, ma שנפטרה non mi sembra spezzare l'armonia, anzi". Dicho esto, Lacerenza concluye, sin embargo, diciendo: "Ritengo che la tua intuizione non possa essere ignorata e che dovresti pubblicarla", lo cual he hecho aquí.

morire o con un altro concetto complementare", y enumera los epígrafes n. 24, 29, 37, 41 de su estudio. En relación al epígrafe de Benevento de Jacob, hijo de Ezequías, que murió en 1154, continúa diciendo: "Giova notare però, che ormai risaliamo sicuramente, per solo *niftar*, a mezzo XII secolo (num. 37), laddove prima d'ora si si scendeva al XIII" (Ascoli 1880: 114-115).

- Inscripción funeraria del rabino Abraham, año 821/822 (Lacerenza II.12), Venosa, Trinità, en pared de la iglesia:

> [Esta es] la estela [que fue erigida sobre la] [tumba de] Rabí Abraham, que part[ió] cuando ten[ía] treinta y siete años, [en el a]ño setecientos cincuen[ta] [y tr]es de la destrucción del Templo.

- Inscripción funeraria de (?) Ben Elisha, entre 848/9 y 857/8 (Lacerenza II.20), Venosa, incompleta y reutilizada en el brazo izquierdo del transepto:

> [y parti]ó en el año setecientos ochen[ta-] [--- de la] destrucción del Templo.

- Inscripción funeraria de Puṭ ben Yoviano, siglos VIII-IX. (Lacerenza II.28), Lavello, Palazzo Comunale, depósito:

> y partió, de cuarenta y ocho años [no aparece o no es legible el año].

- Inscripción de la sinagoga de Gravina di Puglia, año 1184/1185 (Lacerenza II.34), apógrafo, Bari, Biblioteca Nacional "Sagarriga Visconti Volpi", Fondo D´Addosio, ms. 37/11:

> Desapareció a los dieciocho años, para ser recordado el sábado [y] en los días de fiesta; y el pavimento se completó en el año 4945.

- Inscripción funeraria de Leah bat Yafeh Mazal, año 832/833 (Lacerenza II.50), Brindisi, Museo Arqueológico Provincial, inv. 1318:

> Aquí yace Lea, hija de Yafeh Mazal Ṭov, que partió, desde que fue destruido el templo santo hasta su muerte, setecientos sesenta y cuatro años, y los días de su vida fueron diecisiete.

- Lápida del maestro Tanhum ben Moshe de Beaucaire, abril-mayo de 1450 (Colafemmina II.62[8]), Trani, Sinagoga *Scola Grande*, sección judía del Museo Diocesano:

> Maestro Tanhum hijo de Messer Moshe da Beaucaire –tnsbh (=se ciña su alma al vínculo de la vida)– que partió para su morada eterna según la voluntad del Señor en el mes de Yiar del año "Bendito el hombre" [= 1450].

- Lápida de Ricca, hija de Hayim, febrero-marzo de 1480 (Colafemmina II.63), Trani, sinagoga *Scola Grande*, sección judía de Museo Diocesano:

> Aquí yace una joven ... hija rica de Hayim [...], que partió en el mes de Adar en el segundo año del año 240.

- Lápida de Bonafiglia, compañero de Judas de Bonomo, febrero-Marzo de 1491 (Colafemmina II.64), Trani, sinagoga *Scola Grande*, sección judía del Museo Diocesano:

> Aquí yace la señora Bonafiglia, compañera de Judá de Bonomo, que partió para la eternidad en el mes de Adar, en el año 251.

- Estela sepulcral de Astruga, hija del Maestro Astruq, 26 de noviembre 1491 - 24 Kislev (5)252 [¿o 25?] (Colafemmina II.65), Trani, sinagoga *Scola Grande*, sección judía del Museo Diocesano:

> Aquí yace la joven Astruga, hija del Maestro Astruq, que partió el 24 de Kislev del año (5)252.

La escritura del epígrafe

Concluyo este estudio con una breve nota gráfica y paleográfica. La redacción del texto latino es muy desordenada, con algunos errores tipográficos –si la interpretación que generalmente se da es correcta– y, en todo caso, la forma y el tipo de la *menorá* tallada en el reverso y la de los cuernos de carnero a la derecha y a la izquierda, posee un carácter bastante antiguo para el candelabro, en

[8] Las referencias a las inscripciones de Trani provienen del catálogo editado por M. Mascolo (2014) en base a lecturas y textos de C. Colafemmina. Véase, con referencias bibliográficas previas, Colafemmina (2013).

parte similar a la estructura vertical de brazos con un remate circular o bicircular en la parte inferior a aquel presente en el epígrafe tarentino de Shemu'el ben Silano, fechado en los siglos VII-VIII (Lacerenza, II.36). La inscripción funeraria de Netanel ben 'Azaryah de Tarento, del siglo IV-V (Lacerenza, II.35, p. 228-229), comparte, con la inscripción analizada en este artículo, la escritura en espejo enmarcada por un borde exterior más alto y en parte también las letras hebreas, aunque lamentablemente en estas últimas dos inscripciones no se ve claramente el hebreo.

Me gustaría destacar cierta similitud en la tipología de las letras con las que fue tallada la estela de Ana cuando se comparan con las de la estela de Baruj ben Yonah da Brindisi, datada a principios de siglo IX (Lacerenza, II.351, no en la primera mitad del siglo IV por una errata de la X que se ha convertido en V), que sin embargo, en mi opinión, muestra una evolución respecto a la de Ana.

Esta es esencialmente la ortografía cuadrada oriental –conocida por algunas inscripciones del período bizantino y medieval temprano– que se desarrollará en los siglos XI y XII en la grafía cuadrada de tipo italiano conocida en una docena de manuscritos de esta época, probablemente copiados en el área de Apulia por la "Escuela de copistas de Otranto" y atestiguada en aproximadamente la mitad de los códices intactos y por fragmentos de manuscritos en pergamino, en su mayoría folios y bifolios reutilizados como encuadernaciones en archivos italianos, especialmente en la zona norte (Perani, 2014). Detecto también un desarrollo en la escritura del epitafio de Baruj ben Yonah en comparación con algunas características más antiguas que el oritano de Ana, por ejemplo en la *alef*, en la *jet* que difiere poco de la *hei* y tiene una esquina cuadrada en la parte superior derecha al final del trazo vertical; lo mismo se aplica a las dos secciones oblicuas a la derecha y en el centro de la *shin*, que en la parte superior giran con una curva en cursiva como la misma letra en la estela de Oria. Incluso la *tav* del epígrafe de Brindisi está más desarrollada en un sentido semi-cursivo que la de Ana (figura 4).

La última comparación paleográfica que propongo es con los fragmentos de un Sefer Torá que contiene parte del Génesis, procedente de la Geniza del Cairo y conservado en Cambridge (Biblioteca de la Universidad, T-S NS 3.21) y datable alrededor del siglo VIII –no tan lejos de mi hipótesis de datación para la inscripción de Oria, en la última parte del siglo VII– que presenta Ada Yardeni (2002) en su volumen sobre las escrituras hebreas (figuras 5 y 6). Varias características de la escritura de este fragmento, que muestra un raro e interesante ejemplo de escritura hebrea del período islámico temprano, están presentes en

el epígrafe de Ana. Entre las similitudes enumero las siguientes: las letras son grandes y espaciosas, con muchos trazos de las líneas de la base inferior oblicuos e inclinados hacia la izquierda; muy parecidas son la raya superior derecha de la *alef*, a veces separada, y la raya inferior en el tramo vertical izquierdo de la misma letra que cae hacia el centro de la *alef*; la *lamed* está marcadamente enganchada en la línea que se extiende extensamente hacia arriba, oblicua hacia la izquierda; la *nun*, la *samaj* y la *tav* tienen una sección inferior muy larga que también se extiende oblicuamente hacia la izquierda; la *alef* y la *tsadik* tienen un trazo corto en la parte superior derecha, curvo y, a veces, separado del trazo oblicuo central.

Teniendo en cuenta que no ha llegado hasta nosotros ningún manuscrito hebreo fechado entre principios del siglo VII y finales del IX, podemos comprender la enorme importancia del tesoro de la epigrafía hebrea que nos dejaron las comunidades judías del sur de Italia que habitaron en ella en el primer milenio e.c. El lector y los epigrafistas tienen la tarea de verificar, quizás a la luz de nuevos descubrimientos, qué tan válidas pueden ser las reflexiones presentadas en este estudio.

mauro.perani@unibo.it

Bibliografía

Ascoli, G. (1880). *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcreti giudaici del Napolitano*, Turín.

Castromediano, S. (1875). *La Commissione conservatrice dei monumenti storici e di belle arti di Terra d'Otranto al Consiglio Provinciale - Relazione per gli anni 1873-74*, Lecce.

Chajes, H. P. (1910). "Appunti sulle iscrizioni giudaiche del Napolitano pubblicate dall'Ascoli", en *Centenario della nascita di Michele Amari*, I, Palermo, 232-240.

Chwolson, D. (1882). *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, San Petesburgo.

Colafemmina, C. (1973). "Iscrizioni ebraiche a Brindisi", *Brundisii res*, 5, 91-106.

Colafemmina, C. (1980). "Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare", en *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo (Spoleto 30 marzo - 5 aprile 1978)*, Spoleto, 197-227.

Colafemmina, C. (1983). "Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", en *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale (Bari, 18-22 maggio 1981)*, Roma, 199-210.

Colafemmina, C. (1988). "Note su di una iscrizione ebraico-latina di Oria", *Vetera Christianorum*, 25, 641-651.

Colafemmina, C. (2012). "Epigrafi e cimiteri ebraici nella Oria altomedioevale", in M. Mascolo (ed.), *Itinerari in Puglia. Il Medioevo*, Bari, 68-93.

Colafemmina, C., M. Mascolo (ed.) (2013). *Ebrei a Trani. Fonti documentarie. Andria, Barletta, Bisceglie, Corato, Molfetta, Trani*, Bari.

Colorni, V. (1964). "L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano", *Annali di Storia del Diritto*, 8, 1-69 (republicado en *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milán, 1-65).

Derenbourg, J. (1881). "Les anciennes épitaphes des juifs dans l'Italie méridionale", *Revue des Etudes Juives*, 2, 133.

Errico, F. A. (1906). *Cenni storici sulla Città di Oria e del suo insigne Vescovado*, Nápoles.

Frey, J. B. (ed.) (1936). *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Ciudad del Vaticano (= CIJ).

Gabrieli, G. (1938). "Appendice su Vito Fontana", *Iapigia*, 9, 118-124

Goodenough, E. R. (1953). *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, Nueva York.

Lacerenza, G. (2014), "L'epigrafia ebraica in Basilicata e in Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo", en M. Mascolo (ed.), *Ketav, Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia, Catalogo della Mostra (Venosa, Museo Archeologico Nazionale 20 marzo-20 settembre 2014; Bari, Castello svevo 19 marzo-1 aprile 2014)*, Bari, 189-267.

Marsella, B. P. (1952). *Da Oria viene la parola di Dio. Saggio storico-critico sulla colonia ebraica di Oria Messapica durante il Medio Evo*, Roma.

Mascolo, M. (ed.) (2014), *Ketav, Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia, Catalogo della Mostra (Venosa, Museo Archeologico Nazionale 20 marzo-20 settembre 2014; Bari, Castello svevo 19 marzo 1 aprile 2014)*, Bari.

Mommsen, T. (ed.) (1883). *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlín.

Noy, D. (ed.) (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe, 1. Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge (= JIWE I).

Perani, M. (2014). "Lo sviluppo delle scritture ebraiche di tipo italiano nell'Italia meridionale dal Tardo-antico alle scuole pugliesi dei secoli IX-XIII e le vicissitudini dei manoscritti ebraici", en M. Mascolo (ed.), *Ketav, Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia, Catalogo della Mostra (Venosa, Museo Archeologico Nazionale 20 marzo-20 settembre 2014; Bari, Castello svevo 19 marzo-1 aprile 2014)*, Bari, 271-311.

Stano-Stampacchia, A. (1970). "Giovanni Tarantini, bibliotecario ed archeologo brindisino", *Brundisii res*, 2, 45-68.

Imágenes

Fig. 1: Inscripción de Ana, hija del rabino Juliu da Oria: anverso (foto M. Perani)

Fig. 2: Inscripción de Ana, hija del rabino Juliu da Oria: menorá grabada en el reverso (foto M. Perani)

Fig. 3: Inscripción de Ana hija del rabino Juliu, de Oria: detalle de la parte inferior con el añadido שנפתרה (foto M. Perani). Obsérvese que, en la tercera fila desde abajo, a la izquierda, arriba de la *resh* y la *tav* de *nifterah*, agregados en caracteres más pequeños, a la izquierda de *zv* se han dibujado dos líneas delgadas como un borrador que parecería una *reish* y una *tav*, del tamaño de las otras letras que, sin embargo, no fueron grabadas.

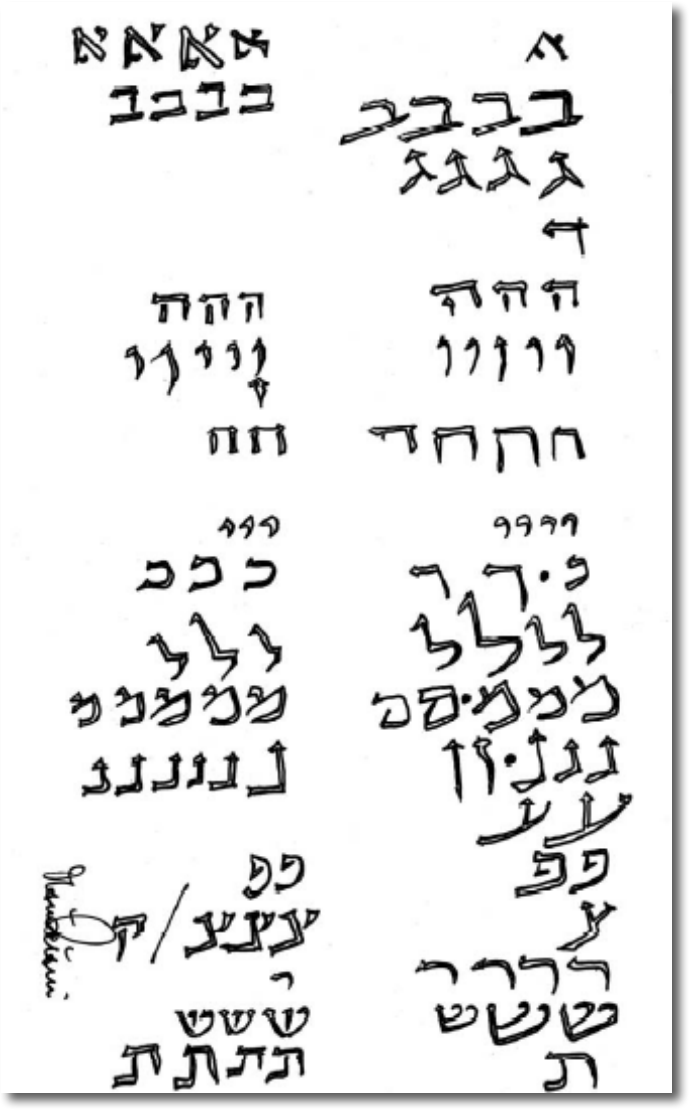

Fig. 4: Comparación entre las letras del epígrafe de Ana (izquierda) y las del epitafio Brindisi de Baruj ben Yonah (elaboración gráfica de M. Perani).

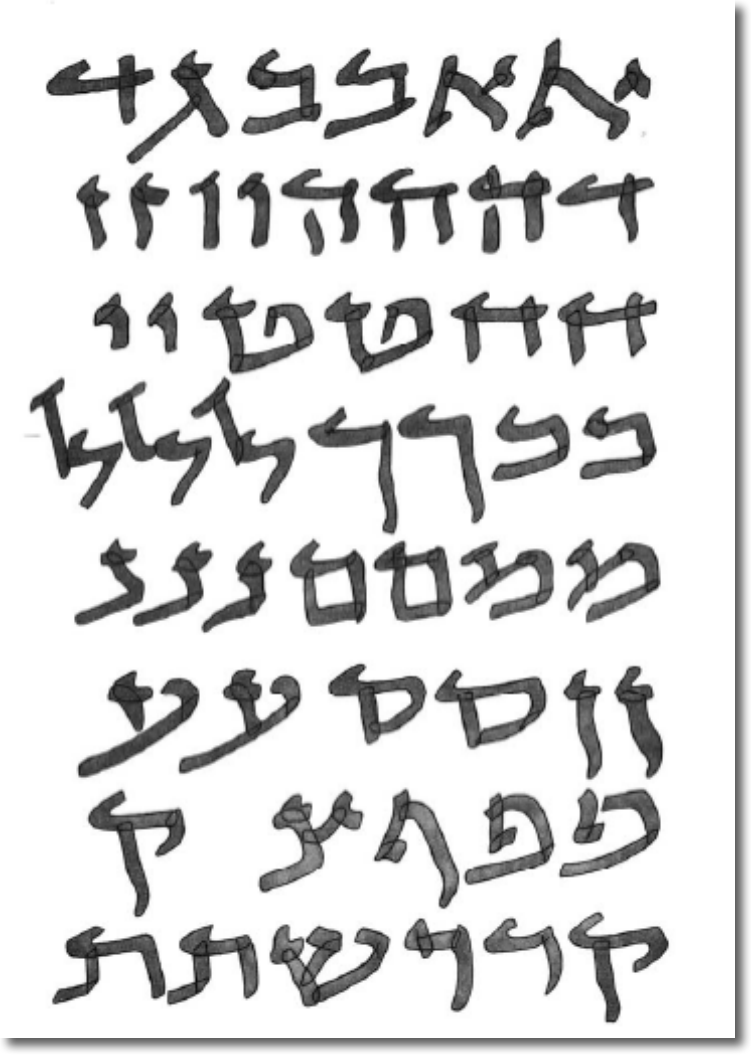

Fig. 5: Esquema de las letras del fragmento de rollo del Pentateuco datado hacia los siglos VII-VIII, proveniente de la Geniza del Cairo (Biblioteca de la Universidad de Cambridge, T-S NS 3.21); Tomado de Yardeni (2002: 215).

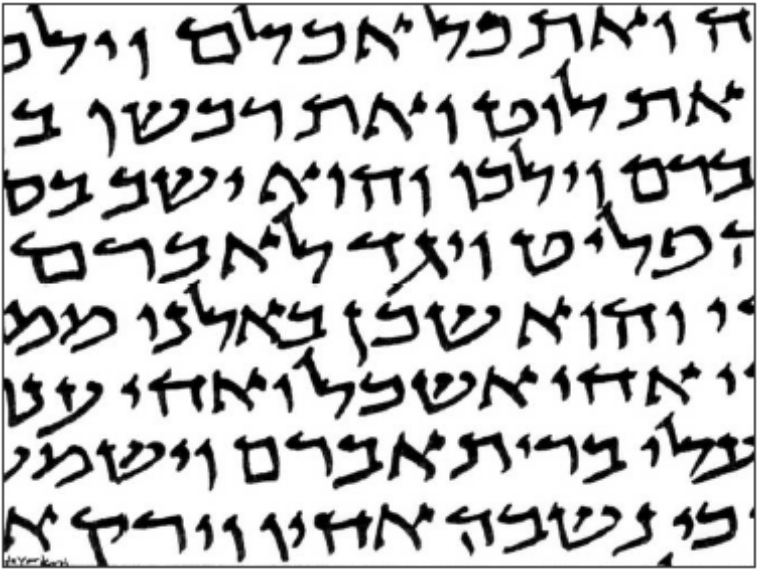

Fig. 6.1: Detalle de las letras del fragmento de la Geniza (Biblioteca de la Universidad de Cambridge, T-S NS 3.21). Tomado de Yardeni (2002: 209).

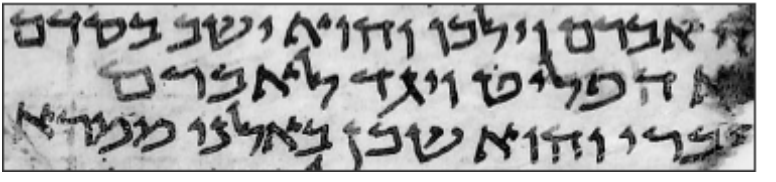

Fig. 6.2: Detalle de Génesis 14: 12-13 del fragmento de la Geniza (Biblioteca de la Universidad de Cambridge, T-S NS 3.21).

“RABINOS EPIGRÁFICOS” EN LA DIÁSPORA: UN BALANCE

Rodrigo Laham Cohen

Introducción

En este trabajo presentaré algunas interpretaciones que se han ensayado en torno al significado de las inscripciones de la diáspora tardoantigua en las cuales se ha detectado (o, al menos, reconstruido) el término rabino. Aspiro, en primer lugar, a poner de relieve cómo las posiciones adoptadas sobre los procesos de rabinización –en Palestina y en la diáspora[1]– afectan las lecturas de quienes analizamos al judaísmo en la Antigüedad Tardía. Ello implicará, a su vez, entrar, aunque sea someramente, en el debate –muy actual, por cierto– sobre los procesos de rabinización y los indicios esperables de tales fenómenos. Por último, reflexionaré sobre la existencia (o no) de patrones comunes en las inscripciones que mencionan a rabinos. Vale aclarar que el empleo del término rabino en español nos impone un imaginario específico del que debemos sustraernos dado que, como veremos, la palabra puede ser interpretada no solo como un miembro del movimiento rabínico sino también como un simple título honorífico. Por ello cuando el lector/la lectora encuentre aquí la palabra rabino, es necesario que la piense con esta ambigüedad.

[1] El concepto de diáspora es problemático dado que implica una noción de centro–periferia que no debe proyectarse a todas las temporalidades ni espacialidades. Lo emplearé, de todos modos, teniendo en cuenta sus limitaciones. Un reciente trabajo sobre la complejidad del concepto en Feierstein (2019). Véase también Rutgers (1998) y Laham Cohen (2019).

Rabinos epigráficos en la diáspora y el debate en torno a la evidencia

Existen escasísimas inscripciones que mencionen el término rabino en la diáspora tardoantigua[2]. El "rabino epigráfico" diaspórico más temprano hallado es *Atticos*, mencionado en una inscripción chipriota, en Lapeto, datada entre los siglos III y IV (IJO III[3], *Cyp* 1). Con relación a Europa Occidental tenemos una importante concentración –teniendo en cuenta las limitaciones de la evidencia– en Italia: *Abba Maris* en Brusciano (JIWE I[4] 22, *ca*. IV-V), *Abundantius* en Nápoles (JIWE I 36, *ca*. V-VI), dos anónimos rabinos en Venosa (JIWE I 86, *ca*. VI) y, si aceptamos la datación de Mauro Perani propuesta en este libro, tendríamos a también *Juliu* en la Oria a fines del siglo VII[5]. En Hispania existen dos posibles referencias, ambas dudosas. En primer lugar, *Yehuda* en Tortosa (JIWE I 183, *ca*. V-VI). El problema es que no aparece el término rabino sino la letra *reish* como abreviatura. En este sentido Lapin (2011: 318, n. 28), si bien la incluyó, la considero dudosa y recientemente Bar Magen Numhauser (2021: 121-122) sugirió que se trataría de una *lamed,* hecho que anularía la posibilidad de ver allí a un rabino. Con relación al supuesto rabino *Latous* en la misma ciudad (JIWE I 186, *ca*. V-VI), fue ya descartado por Lapin (2011: 342), lectura confirmada por Bar Magen Numhauser (2021: 127)[6]. Para África contamos con *Yehuda* y un posible *Najman* en Volubilis (Le Bohec, 1981, n. 80, *ca*. IV-VI; Bar Magen Numhauser: 145-147, *ca*. IV-VI) y un anónimo rabino en cirenaica (*SEG*[7] XXXVII 1702, *ca*. III-IV)[8]. En cuanto a Siria encontramos, en Nawa, al rabino *Arbiades* (IJO III, Syr36, *ca*. IV). En este trabajo excluiremos la evidencia

[2] Lapin (2011) reactualizó la lista presentada por Cohen (1981).

[3] Noy-Bloedhorn (2004) = IJO III.

[4] Noy (1993) = JIWE I.

[5] La inscripción puede encontrarse en Lacerenza (2014, II.48) y fue datada por el autor, aunque con dudas, en el siglo VIII. El propio Lacerenza ya en 2021 (313) la dató en el siglo VII, mencionando la relectura de Perani en n. 42.

[6] Véase también Hiedra Rodríguez (2016).

[7] *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

[8] Si bien no es material epigráfico, vale aclarar que en Egipto se encontró un papiro (MS Heb. d. 69 (P)) que menciona a un rabino llamado *Jacob*. No obstante, hay que tener en cuenta que para Mishor (1989) el papiro fue escrito en Palestina y, por tal razón, no sabemos si Jacob se hacía llamar así o si fue una decisión de su remitente.

de Mesopotamia –atestada en cuencos mágicos[9]– dado que nuestro objetivo es centrarnos en espacios donde se poseen dudas sobre la influencia rabínica en etapas tempranas y, al igual que la tierra de Israel, Mesopotamia fue –es una obviedad decirlo– un polo rabínico vital. Es sorprendente, como veremos en breve, la ausencia de rabinos epigráficos en el imponente acervo epigráfico judío de Roma, realidad que se observa también con relación al también rico repertorio epigráfico judío tardoantiguo de Asia Menor[10].

Debemos esperar hasta el siglo IX para encontrar nuevas menciones a rabinos en la diáspora, las cuales aparecerán, en su abrumadora mayoría, en inscripciones ya no griegas o latinas sino hebreas.

En nuestro necesariamente acotado derrotero historiográfico, el punto de partida inevitable lo constituye el trabajo de Shaye Cohen sobre los rabinos epigráficos, publicado en 1981. Luego de listar y analizar todas las inscripciones tardoantiguas que empleaban el término rabino o similares, concluía:

> If we allow the epigraphical evidence to speak for itself and do not impose upon it ideas derived from literary sources, we may reach the following conclusions from our analysis of the catalogue of forty-eight inscriptions: for centuries "rabbi" remained a popular title which could describe individuals who were not part of that Hebrew and Aramaic-speaking society which produced the Talmud; synagogues in both Israel and the diaspora were not led by men titled "rabbis"; the Rabbinic presence in the diaspora was meager (Cohen, 1981: 16).

Para Cohen, entonces, las referencias a rabinos en la epigrafía judía tardoantigua no solo eran exiguas –sobre todo en la diáspora– sino que la propia utilización del término rabino en las inscripciones no era señal de pertenencia al movimiento rabínico sino, más bien, una mera designación para individuos prestigiosos. El especialista consideraba, además, que del repertorio epigráfico se deducía, también, que los rabinos no controlaban las sinagogas tardoantiguas.

---

[9] Los rabinos aparecen en muchos cuencos mágicos. No solo referidos como personajes sino también como clientes para los cuales se preparó el propio cuenco. Véase a Shaked (2015).

[10] La única posible excepción es Ameling (2004 = IJO II) 184, una inscripción actualmente en Israel –se especula que fue originalmente hallada en Jerusalén o Jaffa– en la cual se menciona a ραββι Σαμου[ήλ], quien aparece, además, como archisinagogo, representando esta combinación un caso excepcional. La inscripción cuenta además con una palabra en hebreo que parece conformar una fórmula. El problema con esta inscripción –más allá del contexto original– es que se torna difícil saber si Samuel era rabino en Frigia o si devino rabino en Palestina. Tampoco se puede descartar, desde nuestro punto de vista, que haya nacido en Israel, en el seno de una comunidad de judíos frigios, así como en Roma existían comunidades de tripolitanos, vernáculos, etc.

Esta posición, que Cohen asociaba explícitamente –si bien con discrepancias– a las ideas de Erwin Goodenough con relación a la persistencia de un judaísmo no rabínico –en Palestina, pero, principalmente, en la diáspora (Laham Cohen: 2021)– fue, en general, bien recibida en los medios académicos. No obstante, fue desafiada por varios estudiosos, sobre todo para la propia Palestina. Catherine Hezser (1997:119-123), por ejemplo, consideró que la planteada dicotomía entre rabinos epigráficos y literarios era difícil de sostener, al tiempo que desestimó la posición de Goodenough con relación a la existencia de diferencias marcadas entre judaísmo rabínico y no rabínico. También Miller (2004) bregó fuertemente contra la distinción entre rabinos epigráficos y talmúdicos resaltando el hecho –y también haciendo eje en la Tierra de Israel– de que quienes enviaron a tallar la palabra "rabino" en una piedra no pudieron haber pasado por alto que el término ya se encontraba fuertemente connotado por el movimiento rabínico. En sus palabras:

> We are left with only one possible conclusion –that the term "rabbi" in many if not most instances was used to refer to someone who taught Torah (written or oral) and had students who referred to him in this manner. Cohen draws too sharp a distinction when he concludes that there were "Rabbis" who were responsible for Talmudic literature and others, the epigraphical "rabbis", who simply bore a nontechnical, honorific title. The written and material evidence should not be seen as representative of entirely distinct worlds in this instance (Miller, 2004: 46).

Hayim Lapin (2011), por su parte, volvió a examinar el listado provisto por Cohen, eliminando algunas referencias y agregando otras halladas luego de la publicación del artículo de este en 1981. Si bien matizó –como veremos– algunos de los postulados de Cohen, mantuvo la tesitura en torno a la distancia existente entre los rabinos epigráficos y los de la literatura rabínica.

Recientemente Jonathan Price (2018), en un libro destinado a homenajear a Shaye Cohen, aventuró una nueva hipótesis. Ante todo, puso en el centro del debate el contexto epigráfico. Es decir, antes de evaluar si el rabino de una inscripción refiere a un sujeto perteneciente al movimiento rabínico, consideró importante tener en claro el espacio donde se había colocado la inscripción: ¿Era un entorno público? ¿Privado? ¿Estaba pensada para ser vista? ¿Era una donación? ¿Un epitafio? ¿En qué lengua estaba escrita?, etc. En esta línea comparó diversas inscripciones que incluían la palabra rabino (o sus abreviaturas) y concluyó que esta solía aparecer principalmente en inscripciones en hebreo. De hecho, en algunas bilingües el término rabino solo aparecía en hebreo. Por tal motivo, sugería una posible hipótesis:

> Since there is an obvious development in the meaning of the term rabbi from first-century ossuaries to public texts from late antiquity, there is no reason to think that at any stage it acquired an exclusive meaning in all epigraphic contexts. Moreover, the lesser frequency of the title in Greek may, as usually assumed, indicate an aversion of rabbis to Greek, but it may also reflect a less-solid tendency to mention it in a Greek inscription: each epigraphical language had its customs and idioms. Thus, the absence of rabbis in the fairly large set of Jewish inscriptions from Rome does not perforce indicate an absence of rabbis there (whatever that title meant locally) (Price, 2018: 507).

Nótese que esta supuesta tendencia epigráfica vislumbrada en las inscripciones judías grabadas en griego de evitar la inclusión del término rabino, sirve a Price para sugerir que la ausencia de rabinos epigráficos en Roma no sería una prueba de ausencia de rabinos en tal ciudad.

Aún más cerca de nuestro tiempo, Giancarlo Lacerenza, en un brillante trabajo sobre los rabinos epigráficos en el sur de Italia al que volveremos en reiteradas ocasiones en este capítulo, afirmó, en torno a la Roma tardoantigua, "we should admit that, at least as a realistic possibility, rabbinic Judaism was also represented there" (2021: 293). Según su perspectiva, los rabinos pudieron haber sido enterrados en sitios especiales[11]. Rescata, además, la evidencia de la literatura rabínica sobre la presencia de la academia de *Matia ben Heresh* en la Roma del siglo II y las discusiones entre rabinos de Palestina y de la ciudad eterna un siglo antes. Si bien la tesis del especialista italiano es verosímil, entiendo que la posibilidad de un entierro particular es especulativa y, en cuanto a la referencia a la escuela talmúdica en la Roma temprana, la evidencia rabínica es siempre problemática.

Lacerenza (2021: 204) también refiere, en línea con Millar (1992), a inscripciones que, sin mencionar el término rabino, podrían estar implicando influencias del judaísmo rabínico[12]. Así, para dar algunos ejemplos, interpreta μαθητὴς σοφῶν (JIWE II[13] 544, *ca*. III-IV) como una traducción de תלמיד חכמים (*talmid jajamim,* discípulo de los sabios) y considera posible que νομοδιδάσκαλος (JIWE II 307, *ca*. III-IV) haya sido grabado como equivalente a rabino.

---

[11] "This circumstance, however, does not necessarily lead to the conclusion that in Ancient and Late Antique Rome there were no rabbis. If we look at the epigraphs as bearers of archaeological indications (positive or negative) and not only textual ones, it can be suggested that, for example, in the Eternal City, rabbis —if some people there were designated in this way as bearers of a rabbinic title— were not buried in this type of common sepulchral structure, but were buried elsewhere" (Lacerenza, 2021: 293).

[12] En la misma línea, Collar (2013: 198-201).

[13] Noy (1995) = JIWE II.

Ahora bien, más allá del debate general en torno a cómo debemos interpretar a estos rabinos epigráficos[14] –o a su ausencia– es importante remarcar, antes de continuar, dos cuestiones que, entiendo, son fundamentales. La primera es que es difícil detectar señales de rabinización y esto ocurre no solo en la diáspora sino en la propia Palestina. Si bien en otros tiempos las representaciones figurativas fueron interpretadas como síntoma de judaísmo no rabínico, en la actualidad se duda de ello dado que, por una parte, no se piensa ya al movimiento rabínico como plenamente homogéneo y, por otra, existen pasajes de textos rabínicos que dejan espacio al arte figurativo (Leibner, 2016). Más simple de asociar a lo rabínico es, ciertamente, el hallazgo de referencias a textos rabínicos o a prácticas atestiguadas exclusivamente en la literatura rabínica. No obstante, dado que en gran parte de la diáspora (exceptuando Egipto y Mesopotamia) no han sobrevivido textos producidos por judíos, es muy difícil obtener ese tipo de información. En tal sentido, nuestra dependencia de material epigráfico –escaso– y arqueológico –aún más escaso– nos pone en una situación delicada dado que, como se ha dicho una y otra vez, la ausencia de evidencia no puede ser interpretada como evidencia de ausencia. Sin embargo, tampoco debemos dejarnos llevar por la costumbre de proyectar realidades de regiones donde abunda la evidencia a zonas donde esta no existe. En otras palabras, si en Europa Occidental no han sobrevivido muchas voces judías, no debemos reemplazarlas ni con voces filonianas ni con voces rabínicas (Schwartz, 2001: 234; Laham Cohen, 2021). Incluso si aceptáramos que en Nápoles o Venosa hay registrados rabinos, no deberíamos dar paso automáticamente a la noción de comunidades plena y pasivamente influenciadas por el rabinismo oriental.

La segunda cuestión a enfatizar –sobre la que volveré más adelante– es que debemos evitar la idea de una conquista del mundo no rabínico por parte del rabínico. Como señaló Schwartz es mejor pensar en términos de coexistencia, incluso de una tensa coexistencia:

> I think it worth suggesting that rabbinic norms have always been in tension with other norms, many of them marked as Jewish, and called in the Middle Ages *minhag*. Rather than looking for a rabbinic victory, it is this tension, caused by the introduction of rabbinic Judaism into the larger social system of Judaism, that we should be seeking (Schwartz, 2002, p. 55).

[14] Otras aproximaciones al debate sobre los rabinos epigráficos en Rajak (2002), Rosenfeld (2010), Millar (2011), Collar (2013: 197-198), Miller (2014), Fine (2014), Magness (2015) y Lapin (2022).

Evitar la noción de conquista no implica negar que hacia el final de la Antigüedad Tardía el judaísmo en regiones como Hispania o Italia había adquirido la fisonomía del de Palestina o Mesopotamia, pero sí pensar en un proceso muy gradual de contacto, recepción y reelaboración. Que no poseamos las voces de los judíos de la diáspora no implica que no hayan opinado ni impactado en el derrotero del judaísmo.

Pasemos, ahora sí, a las inscripciones.

Listado de los "rabinos epigráficos" en la diáspora

En este apartado presentaré un breve resumen, organizado según la datación –siempre tentativa–, de las inscripciones en las cuales se ha detectado la palabra "rabino".

1. Inscripción de Ático (Lapeto, Chipre)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
IJO III, *Cyp*1	*ca*. III-IV (IJO)	εὐχή ραββι /η Αττικοῦ	Lapeto, Chipre

La inscripción se encuentra al pie de una columna y puede ser interpretada como un exvoto (Millar, 1992) o como una oración (Van der Horst, 1987). La falta de contexto, lamentablemente, no permite aventurar conclusiones categóricas. Cohen (1981), Lapin (2011) y Van der Horst (1987; 2004: 116) consideraron aquí al término rabino como un simple título sin vinculación con el rabinismo. Otros autores, Millar (1992) por ejemplo, lo entendieron, junto a otros rabinos epigráficos que aquí veremos, como evidencia de la gradual penetración del rabinismo en tierras diaspóricas. Estas posturas divergentes se replicarán en la mayoría de los epígrafes que aquí trataremos. Existen inscripciones judías en Chipre que refieren al espacio sinagogal, pero no nombran a rabinos sino a los cargos que encontramos, para la misma temporalidad, en otros sitios con presencia judía: arconte, archisinagogo, etc.

En cuanto a la historia tardoantigua de los judíos en la isla no hay mucha información más allá de la epigráfica (Van der Horst, 2004). Luego de las noticias de Dion Casio y Eusebio sobre la rebelión judía de 115-117 y sus efectos en

Chipre, tenemos que esperar hasta el siglo VII, momento en el que Leoncio de Neapolis escribe un tratado contra los judíos. Sin embargo, no es posible establecer si su preocupación se refería a la situación en la isla, a realidades de una escala mayor, o, incluso, a disputas intracristianas en las cuales se empleaba la figura de los judíos (Laham Cohen – Sapere, 2015).

2. Rabíno anónimo (Tocra, Cirenaica)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
SEG XXXVII. 1702 (= SEG XXXI 1578 (b))	ca. III-IV d.C.	βοήθησον, κύριε, τοῦ ῥαββί	Tocra, Cirenaica

Es interesante hacer notar que esta inscripción se encuentra, al igual que la de Chipre, al pie de una columna y fue escrita, también, en griego. Se trata, en este caso, de un grafiti en el que hay una invocación. Fue hallado al lado de otros dos grafitis, ambos cristianos, hecho que llevó al primer editor, Stucchi, a considerar que la palabra ῥαββί refería a un obispo (véase SEG XXXI 1578), tesis que fue prontamente descartada por el temprano trabajo de Van der Horst (1987).

Nuevamente, la falta de contexto no permite ir muy lejos con las conclusiones. La existencia de inscripciones judías posteriores al siglo II d.C. en Cirenaica es exigua, realidad que complica todo intento de comparación. Es importante enfatizar que, al igual que en Chipre, las inscripciones judías anteriores al siglo II d.C. no mencionan a rabinos. pero sí a los habituales arcontes, sacerdotes (ἱερεῖς), padres de la sinagoga, presbíteros y protectores (προστάτης) (Lüderitz-Reynolds, 1983).

Desde el punto de vista de las fuentes literarias, no poseemos demasiados datos sobre las comunidades judías de Cirenaica tardoantigua. Sabemos, sí, que al igual que en Chipre y que en Egipto, los judíos se rebelaron bajo el gobierno de Trajano y fueron masacrados en gran número. Ciertamente, es posible que, al igual que en aquellas regiones, la población judía se pudo haber recuperado rápidamente. No obstante, desde el punto de vista documental, recién en el VI encontramos una referencia de Procopio a la presencia de judíos en Boreum (*De aedificiis* VI, 2, 21-23; Lüderitz-Reynolds, 1983: XII).

Volviendo a nuestra inscripción datada tentativamente en el siglo IV, aquí el término aparece claramente como sustantivo y no puede ser reducido a un mero apelativo. Por tal razón, incluso un escéptico como Lapin (2011: 331) consideró como una posibilidad que el anónimo rabino hubiese estado vinculado al movimiento rabínico. Se debe reconocer, no obstante, que la evidencia es demasiado fragmentaria como para aventurar hipótesis.

3. Inscripción de Yehuda (Volubilis, Mauritania)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
Le Bohec, 1981, n. 80	*ca.* IV (Le Bohec) / V-VI (Stern, 2008: 140)	יבר תב הנורטמ הדוהי	Volubilis, Mauritania Tingitana

Estamos, en este caso, ante un epitafio. A diferencia de los dos ejemplos anteriores, la lengua es hebreo. Lamentablemente –y en línea con gran parte de la epigrafía judía del período– se trata de un texto lacónico que nos impide dirimir si *Yehuda* era un rabino tal como se entiende en el *Talmud* o si el término *rabí* es aquí simplemente honorífico. La datación, realizada en base a criterios paleográficos, es una simple hipótesis.

Es importante remarcar que la inscripción de Matrona es de las escasas inscripciones judías de la región escritas completamente en hebreo. Incluso las sinagogas tardoantiguas halladas en Hammam-Lif y en Kelibia presentan inscripciones en latín y no en hebreo. Las únicas letras en hebreo detectadas en toda la epigrafía judía de Mauritania, Numidia, Tripolitana y Bizacena –más allá de tres piezas entre las que se cuentan dos de las que enlistamos aquí– son las que conforman la palabra *Shalom* y aparecen solo en seis inscripciones (Le Bohec, 1981: 167; Stern, 2008: 164). Este uso del hebreo más como símbolo que como lengua de comunicación es similar al que se observa en Roma (Noy, 1999). Vale decir que para Le Bohec (1981: 170) existía una evolución del latín hacia el hebreo entre el siglo II y el IV. Desde mi punto de vista, sin embargo, tal conclusión es endeble y se sustentaba en poca evidencia y de datación incierta. El mismo autor aceptaba que, de todos modos, el hebreo era muy minoritario en relación con el griego y al latín. Es cierto que hay una epístola de Agustín que refiere al conocimiento del hebreo por parte de los judíos de

Oea (en la Tripolitana, *ep.* 71) pero la afirmación se realiza en el contexto de una polémica con Jerónimo y su valor es dudoso. ¿Es posible pensar que no es casualidad que dos de tres epitafios que contienen el hebreo como lenguaje que comunica y no como fórmula refieran a rabinos? Price dirá que ello comprueba que el hábito epigráfico griego no suele incluir lo rabínico y el hebreo sí, pero también podemos pensar que estamos ante el entierro de un sujeto con fuertes vínculos con Palestina o, tal vez, emigrado desde allí. O, incluso, con partes de la comunidad donde había calado un proceso temprano de hebraización y rabinización. Tampoco podemos descartar que las inscripciones respondan a temporalidades más tardías. No tenemos la respuesta, pero es necesario evaluar todas las posibilidades.

En cuanto a epigrafía judía cercana temporalmente al siglo IV en el norte de África (excluyendo cirenaica y Egipto) es importante insistir en la preponderancia del latín junto a una importante presencia del griego. Los cargos religiosos hallados en las inscripciones están entre los conocidos en otras regiones: *Pater sinagogae*, archisinagogo, etc. Hay referencias a rabinos en la región en el Talmud, pero insistimos en que es difícil fiarse del material rabínico.

4. Inscripción de *Naj…* (Volubilis, Mauritania)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
Bar Magen Numhauser 7.4 (pp. 145-147)	IV-VI (Bar Magen)	רבי נח…	Volubilis, Mauritania Tingitana

Esta inscripción no fue incluida en el famoso catálogo armado por Le Bohec en 1981, si bien ya había sido publicada en 1954. Se trata de otro epitafio escrito plenamente en hebreo, donde se menciona a *Yosef,* hijo de *Rabi Naj….*[15] Si bien fragmentaria, la inscripción muestra un claro manejo del hebreo. Si sumamos a ello la referencia a un rabino, podemos aventurar dos hipótesis. Por un lado, como hiciera Villaverde Vega (2001: 315), la existencia de fuertes contactos con Oriente y, si seguimos tal línea, una posible influencia hebraizadora y rabinizadora relativamente temprana, al menos en una parte de la

[15] Se han ensayado varias reconstrucciones del nombre. Bar Magen Numhauser se decantó por *Najman*.

comunidad. Por otro lado, podemos, simplemente, pensar en el hecho de que la inscripción pertenezca a un período más tardío. Ahora bien, es importante recordar, como venimos haciendo, que el término rabino pudo haber operado simplemente como un título honorífico sin implicar influencias del judaísmo rabínico.

5. Inscripción de *Arbiades* (Nawa, Siria)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
IJO III, Syr36	ca. IV	Ἀρβιάδες ὁ ῥαββί	Nawa, Siria

Siguiendo nuestro derrotero cronológico, existe una inscripción en Naveh (actualmente Nawa, Siria), una ciudad que, según la evidencia rabínica, fue un centro talmúdico[16]. Si bien en la actualidad se ha perdido gran parte del material registrado en la última parte del XIX y en la primera del XX, los indicios recopilados por los investigadores de la época (IJO III: 53), apuntan a la existencia de piedras con *menorot* e, incluso, un posible edificio sinagogal. IJO III, Syr35, de hecho, es una inscripción en arameo, probablemente de los siglos III-IV, donde se hace referencia a la donación de un espacio para la Torá. Volviendo a Syr36 y con relación al nombre *Arbiades*, este no se detecta en ningún otro lugar (ni judío, ni cristiano), razón por la cual los editores de IJO exponen las diversas teorías que existieron en torno a tal palabra. Ninguna es, desde nuestra perspectiva, demasiado convincente por lo que entendemos que el nombre no puede ser ni definido ni catalogado. Vale aclarar que Lapin (2011: 331), siguiendo el criterio de que aquí estamos ante un sustantivo, consideró que esta era una referencia a un rabino y no un mero título honorífico.

Si salimos de Nawa y nos concentramos en Siria como región, encontramos particularidades que, como es de esperar, diferencian el registro epigráfico judío sirio del itálico o del mauritano. El lenguaje preponderante en este caso es el griego, aunque muy cerca del arameo. Luego aparecen lenguas como el hebreo mientras que el latín está casi ausente. Este panorama es absolutamente coherente con los usos y prácticas no judíos de la región y con la cercanía a los centros rabínicos de la Tierra de Israel y de Mesopotamia. En este sentido, incluso autores muy escépticos con relación a la rabinización (Edrei y Mendels, 2010), han sostenido que Siria –junto a Egipto– debió haber sido de los lugares

[16] *Y Ket* XI.1 (34b).

diaspóricos (más allá de Babilonia, obviamente) donde la rabinización se sintió primero. Sin embargo, con relación a los cargos religiosos atestiguados en la epigrafía, encontramos, nuevamente, los comunes al judaísmo tardoantiguo: archisinagogos, arcontes, gerusiarcas, presbíteros y otros no tan comunes como diácono, *hazán* y levita. En cuanto a los rabinos, más allá de la inscripción aquí analizada, están, nuevamente y a pesar de la difusión del hebreo y del arameo, ausentes[17].

6. Inscripción de Abba Maris (Brusciano, Italia)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
JIWE I 22	*ca*. IV-V	ῥεββὶ Ἀββᾶ Μάρις	Brusciano, Italia.

Esta inscripción, otro epitafio, nos traslada a Italia, a Brusciano en las cercanías de Nápoles y Nola, sitios donde también se hallaron inscripciones judías tardoantiguas. Lamentablemente la inscripción fue hallada fuera de su contexto original y no se ha encontrado otra en el mismo espacio, si bien Lacerenza considera que pudo haber pertenecido a un sitio de enterramiento judío extraurbano asociado a Nola (Lacerenza, 2021: 297). La referencia a *rebbi* no es exclusiva de este epitafio. El nombre, por su parte, está en arameo (literalmente, *padre señor*) y, de hecho, aparece registrado en la literatura rabínica, por lo que se puede especular sobre un origen oriental de este sujeto (Lacerenza, 2021: 299). Vale mencionar que, en este caso y marcando contraste con lo afirmado por Price, el término "rabino" (si lo tomamos así) aparece en griego, aunque hay otra palabra, *shalom*, qué sí aparece en hebreo, en clara sintonía con el uso de tal idioma como fórmula en diversas regiones durante la Antigüedad Tardía. Precisamente en este epitafio es la lengua –el griego– la que contribuye a la datación, hecho que nos podría llevar nuevamente a un argumento que se muerde la cola. No obstante, el consenso historiográfico la considera realizada entre el IV y el V. Lacerenza (2021), quien ha trabajado recientemente sobre este epitafio, ha puesto en duda que estemos ante un simple apelativo y ha especulado con la posibilidad de estar ante un rabino tal como los que aparecen en el Talmud.

No es esta la única referencia a rabinos tardoantiguos en Italia –el propio Lacerenza (2021) las ha indagado recientemente con minuciosidad y nosotros

[17] IJO III Syr 35 posee una *reish* que podría implicar la palabra rabino. No obstante, los editores consideran que no hay elementos suficientes para la reconstrucción.

volveremos sobre ellas en breve– por lo que es pertinente aquí hacer un breve análisis sobre la epigrafía itálica en general. En realidad, el acervo tardoantiguo de epigrafía itálica es muy rico, pero está concentrado en Roma (*ca*. 600 inscripciones) y en Venosa (74 inscripciones). Luego, aparece Nápoles con aproximadamente 11 inscripciones tardoantiguas y, a partir de allí, solo inscripciones aisladas, la mayoría en el sur de la Península y en Sicilia. En Roma, como advertimos, no hay referencia alguna a rabinos, ni siquiera en las escasísimas inscripciones que contienen hebreo (la mayoría solo la palabra *shalom*). Si bien Price, como vimos, especuló con la idea de que la ausencia de rabinos se vinculara a un hábito epigráfico asociado al griego y a latín, sería llamativo que en una muestra de seis centenas de inscripciones no se haya filtrado rabino alguno cuando, como hemos visto y veremos en esta corta lista, hay rabinos atestiguados en griego y en latín a lo largo del Mediterráneo. Es más verosímil creer –más allá de las construcciones rabínicas– que el rabinismo no había penetrado en la *urbs aeterna* o, cuanto menos, no en una magnitud que dejara huella. Porque recordemos que cargos sinagogales sí aparecen: archisinagogo, arconte, gerusiarca, etc. De Venosa hablaremos en detalle cuando analicemos la pieza de tal ciudad.

7. Inscripción de Abundantius (Nápoles, Italia)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
JIWE I 36	*ca*. V-VI	rebbitis Abundanti	Nápoles, Italia

Estamos ante otra pieza hallada sin un contexto específico. Más aún, hay debates en torno a si apareció en Salerno, Puteoli o Nápoles, si bien en la actualidad –y en vista con el parecido respecto de otras piezas– se la considera napolitana y se la asocia a una antigua zona de enterramiento en las afueras de la ciudad (Lacerenza, 2021: 300). Tenemos, entonces, otra referencia al término rabino en una inscripción de Campania. Si bien fue desestimada por Cohen y Lapin, Lacerenza ha dudado sobre nuestras posibilidades de descartarla como referencia a un miembro del grupo rabínico. Vale decir que aunque las dos líneas en hebreo que nos han llegado a través del apógrafo son prácticamente indescifrables[18], no estamos ante una mera fórmula sino ante el conocimiento

[18] Lacerenza (2021: 302) especula con la probabilidad de leer allí:
הנה תשכב בשלום בנוס בנוחה / יהי <ה>שלום (“Aquí yace en paz Venus. Esté en paz”).

de hebreo, hecho que podría remitirnos nuevamente –aunque no de modo mecánico– a un origen vinculado a Palestina. Debemos ser cautelosos, no obstante, porque en otras piezas de la zona también se observa un manejo del hebreo que supera lo formular.

Los nombres que aparecen en el epitafio también han dado que hablar. A primera vista *Abundantius* era más utilizado entre cristianos que entre judíos, ya que solo aparece registrado una vez en Roma (JIWE II 217)[19]. Lo mismo ocurre con la difunta, Venus, la hija de *Abundantius*. Lacerenza, sin embargo, ha sugerido –si bien con cautela– la posibilidad de que *Abundantius* provenga del mismo significado que *Yosef* (ambos vinculados a la adición) e, incluso, a la traducción del término hebreo *rav* (Lacerenza, 2021: 303). Venus, por otra parte, siempre siguiendo a Lacerenza, podría ser pensada como un equivalente de Ester. Son ideas sugerentes pero difíciles de comprobar y no debemos excluir la elección de un nombre por influencia del medio en lugar de una traducción de nombres y significados bíblicos.

El panorama permanece abierto. Podemos estar, depende la línea que sigamos, frente a una familia de inmigración reciente, proveniente de Palestina, o ante una familia influenciada por el medio local, sin que una posibilidad excluya a la otra. Podríamos estar, otra vez, frente a un rabino o ante un título honorífico.

8. Inscripción de dos rabinos anónimos (Venosa, Italia)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
JIWE I 86	*Ca*. VI (JIWE)	Duo rebbites	Venosa, Italia

Estamos, sin dudas, frente a una de las inscripciones judías más importantes de la Antigüedad Tardía. Mucho se ha hablado y escrito de esta lápida que no solo nombra a dos rabinos sino también a dos *apostuli*. Los cuatro, siempre según la inscripción, asistieron al funeral y recitaron las lamentaciones en honor a la difunta Faustina, bisnieta de uno de los personajes más importantes recordados en la catacumba de Venosa, Faustino, *Pater*. No es este el espacio para debatir en extenso las implicancias de esta inscripción, pero vale la pena hacer un breve recorrido sobre algunos/as autores/algunas autoras que la han

[19] Ilan (2008: 626) lo asocia a Abandanes, nombre persa.

trabajado. Por empezar, incluso autores escépticos como Lapin (2011: 331) consideraron que aquí la referencia es a dos personas efectivamente vinculadas al movimiento rabínico. Para Seth Schwartz (2002) esta inscripción –junto con otras evidencias– pondría de manifiesto los primeros indicios de rabinización de la diáspora, fenómeno que, de todos modos, como vimos antes, no observa como inmediato ni libre de tensiones con las prácticas previas. Ross Kraemer (2020: 377), no muy propensa a aceptar una temprana rabinización de la diáspora occidental, resaltó el carácter eventual de la participación de los rabinos en el funeral y el hecho de que el no ser nominados indica que lo que importaba eran sus títulos y no sus nombres. Lacerenza (2021: 309), por su parte, no dudó en considerar que elementos como la gradual hebraización de la catacumba –por probable influencia foránea– representan el avance de la rabinización del área[20].

No voy a entrar aquí en el debate en torno al rol de los *apostuli*. En cuanto a los rabinos, vale resaltar algunos aspectos en línea con lo afirmado por la crítica. Su presencia, efectivamente, parece excepcional –todo el epitafio lo es– y aparecen junto a los *apostuli*, cuestión que, más allá de que discutamos quiénes eran, parecería indicar un origen foráneo. Los nombres de los rabinos, por su parte, no aparecen, hecho que potencia la posibilidad de verlos como sujetos que estaban de paso para enaltecer el entierro. En otras palabras, no importaba quiénes eran estos rabinos, sino que eran rabinos. Ahora bien, más allá de la excepcionalidad de su presencia, su inclusión en el epitafio implica dos cosas. Por una parte, que había rabinos circulando por Italia –y, seguramente, otras áreas–. Esto no nos debe llevar a pensar –al menos no automáticamente– que fueran aceptados sin más o que su presencia haya sido continua. Pero conociendo la potencia de los polos judíos palestino y mesopotámico –y su prestigio– algunas de sus ideas habrán calado. Esto nos lleva al segundo aspecto: su inclusión en el epitafio es signo de que eran respetados y su presencia ameritaba su mención. O sea que, al menos para una familia –y, ciertamente, una de las más importantes de la ciudad ya que sus antecesores son descriptos como *maiures cibitatis*[21] – los rabinos eran dignos de respeto.

[20] Véase también Lacerenza (2013).

[21] Así aparece en la inscripción.

9. Inscripción de Juliu (Oria, Italia)

Corpus	Datación	Texto	Lugar
Lacerenza II.48	*Ca*. VII (Perani)	R' Gvliv	Oria, Italia

Esta inscripción es problemática por dos motivos. En primer lugar, como se observa en el capítulo de Perani en este mismo libro, su datación es difícil. En general se la consideró del VIII o posterior. Si bien el citado trabajo de Perani la resitúa en el VII, seguimos sin respuestas categóricas. Por otra parte, en ninguna parte del epitafio se emplea la palabra rabino, excepto por la abreviatura "r" (solo en la parte latina; en la hebrea no se nombra a *Juliu*, padre de la difunta *Ana*). Es verosímil –la crítica ha ido en tal dirección ya que el epitafio parece en línea con postulados rabínicos– ver aquí a un rabino, pero seguimos sin certezas. Es posible, ciertamente, ver en esta inscripción hebreo-latina una transición a las posteriores plenamente hebreas. De hecho, aquí el latín es un resumen del texto hebreo que ya no es fórmula y ahora sí comunica. Sin embargo, insisto, estamos lejos de tener certezas. En este caso, contrastando nuevamente con Price, el título aparecería en latín y no en hebreo.

Ahora bien, de aceptar aquí la presencia de un rabino, lo tendríamos en una inscripción con fuerte presencia de hebreo y simbología judía (*shofar*, *menorah*) e incluso, referencias a los preceptos y al apego a la ley. Si aceptamos que la r es de rabino, estamos ante un proceso relativamente avanzado de rabinización y hebraización. En cuanto a la onomástica, Juliu/Guliu no está registrado en medios judíos, pero es evidentemente una deformación de Julio, nombre si empleado por judíos en la Antigüedad Tardía.

¿Patrones comunes?

Una vez presentada la evidencia podemos analizar si, dentro de las limitaciones que impone una muestra tan pequeña, se pueden obtener algunas conclusiones. Debemos insistir, no obstante, que es muy difícil generalizar a partir de nueve inscripciones, las cuales, además, son de difícil datación y se encuentran en regiones diferentes. El problema de la datación no es menor ya que algunas inscripciones como la de Oria o las de Mauritania podrían ser más tardías de lo que creemos y, en tal sentido, estar alterando el panorama que aquí ofreceremos. No menos importante, podríamos estar ante simples títulos

que nada tienen que ver con el movimiento rabínico. A todo ello debemos sumar el carácter azaroso de la supervivencia de las piezas, así como también la falta de contexto original en la mayoría de los hallazgos.

Ahora bien, una primera opción –ha sido la línea de Cohen– es considerar que aquí no hay "rabinos rabínicos". Tal opción –o la de Lapin, quien mantuvo el escepticismo, aunque concedió la existencia de algunos rabinos en toda regla en algunas inscripciones– es válida. Pero por un momento concedamos que nuestros nueve rabinos fueron individuos vinculados, de algún modo, al mundo rabínico. No es que yo considere tal opción como la correcta, pero me tomo la licencia para realizar algunas reflexiones.

Comencemos por el lenguaje de las inscripciones que contienen el término rabino. De nuestros nueve casos, el 33.33% están en griego, cifra que asciende a 44% si incluimos la inscripción de Brusciano, que contiene hebreo, pero solo la palabra *shalom*. En latín, al menos exclusivamente en latín, no encontramos ninguna, aunque la inscripción de Venosa posee un texto latino mucho más desarrollado que el hebreo, el cual, de todos modos, no es una mera fórmula. En tal sentido contamos con tres bilingües hebreo-latín, o sea, otro 33.33%. El hebreo, empleado exclusivamente, aparece solo en dos ocasiones, o sea un 22.22%. De todos modos, si sumamos las bilingües –o sea, las inscripciones en las cuales el hebreo no es una mera palabra– alcanzamos un 55.55%. Esta presencia del hebreo es, para la Antigüedad Tardía, bastante más alta que la media, aspecto que se puede interpretar de diversos modos, tal como hemos visto en el análisis de cada inscripción. Por una parte, está la posibilidad de que muchos de estos rabinos hayan provenido del exterior. La inscripción de Venosa es bastante transparente en este sentido. Por otra parte, hay una probabilidad de que tales rabinos fueran personajes locales que ya hubiesen sido influenciados por las ideas de Palestina, y, por ende, afectados por un proceso de hebraización.

Ahora bien, ¿qué pasa si analizamos en qué idioma aparece el término rabino? Aquí los guarismos cambian. El griego ocupa un lugar también preponderante, con un 44.44%, pero el que lo sigue es el latín con un 33.33%. El hebreo queda relegado a solo dos menciones, ambas en el norte de África. Estos números nos llevan a dudar de la sugerencia de Price con relación a que el hábito epigráfico en latín y en griego tendía a omitir el término rabino. Por supuesto que se podría decir que efectivamente hay pocos "rabinos epigráficos" en la diáspora, precisamente porque la gran mayoría de las inscripciones estaba en griego o en latín. No obstante, la existencia de al menos siete referencias a rabinos en tales lenguas, debería funcionar como una advertencia de que, al menos para ciertos judíos de Italia, Siria, Chipre y Cirenaica, el término rabino

podía acuñarse en una lengua que no fuera el hebreo. Más aún, la inscripción de Oria posee la abreviatura de rabino solo en la parte latina. Consideramos cuestionable, en tal línea, la idea de qué había rabinos en la Roma tardoantigua, pero que dado que los epitafios estaban en griego y latín, se elidió el término. Es más simple creer que, al momento en el que se enterraron los judíos y las judías en tal sitio, la rabinización de la *urbs aeterna* estaba lejos.

En relación con la onomástica, el nombre bíblico o semítico vuelve a ubicarse por sobre la media observable en la Antigüedad Tardía, alcanzando un 50%. En cuanto a otros nombres que aparecen en las inscripciones en las que hay un rabino, también preponderan los nombres semíticos[22].

De las nueve inscripciones, solo tres portan iconografía, aspecto que no nos permite avanzar en conclusiones. Con relación a otros cargos, únicamente en la de los dos rabinos de Venosa aparecen referencias a *pater* y *maiores civitatis*. Es importante, en este sentido, resaltar que, al menos en la diáspora y en las inscripciones que mencionan a rabinos, no aparecen los cargos sinagogales típicos de la Antigüedad Tardía[23].

¿Qué podemos concluir en base a esta pequeña muestra? Lo más sensato, ciertamente, es volver a aceptar que nuestras posibilidades son limitadas y toda afirmación es altamente especulativa. Si bien es cierto que tal vez Shaye Cohen fue demasiado lejos al negar la existencia de "rabinos rabínicos" en la epigrafía judía diaspórica, tampoco es aceptable considerar que la diáspora estuvo rabinizada y que en sitios como Roma debió haber rabinos cuando nuestras únicas pruebas son comentarios rabínicos tardíos de dudosa factibilidad.

El panorama más plausible es, como afirmara Seth Schwartz en 2002, una gradual influencia de las ideas rabínicas en la diáspora. Es muy difícil rastrear el modo en el que esta influencia se dio, si bien lo más verosímil es pensar en personas provenientes de Palestina y Mesopotamia, tanto de paso como radicadas en diversas regiones. En este sentido, inscripciones como la de los dos rabinos de Venosa estarían dando cuenta de este tipo de viajeros y las de Volubilis podrían estar asociadas a personas cuyo origen era la Tierra de Israel o Babilonia.

La influencia habrá impactado en diversos sectores –o familias– de cada comunidad, en una dinámica no libre de tensiones, como parece revelar la *No-*

[22] En ninguna de las inscripciones aparecen nombres de distinto tipo. Por ejemplo, en la de Faustina y los dos rabinos, aparecen varios nombres, todos latinos. A nuestros fines lo anotamos como presencia de nombres latinos, más allá de la cantidad.

[23] Véase una posible excepción en nota n. 10.

vella 146 de Justiniano[24]. La ausencia de rabinos en Roma, insistimos, no debe ser leída mecánicamente como ausencia total de rabinización, pero sí, cuánto menos –dado que estamos ante una muestra de casi 600 inscripciones– como síntoma de un escasísimo (o nulo, insistimos) impacto del incipiente rabinismo palestino en el área.

En una línea similar, los dos rabinos de Venosa, ya en el VI, no pueden ser descartados sin más como meros portadores de títulos honoríficos. Tal como el propio Lapin admitió, probablemente aquellos sujetos hayan sido rabinos tal como los presenta el *Talmud*. Ahora, así como una gaviota no hace verano, la presencia de dos rabinos que, según los indicios disponibles, parecen estar de paso, no habilita pensar en una rabinización avanzada, pero sí pone ante nuestros ojos una muestra palpable de cómo pudieron haber circulado las personas y las ideas en el judaísmo tardoantiguo.

Los rabinos epigráficos europeos se verán, ya en lápidas plenamente hebraizadas y con una onomástica altamente bíblica, a partir del siglo IX. Es cierto que es posible que no tuvieran asociación alguna con aquellos archisinagogos y gerusiarcas de la sinagoga tardoantigua. Pero también es posible que sean representantes de comunidades que fueron gradualmente mutando y acercándose al judaísmo oriental. Quizás nuevos hallazgos nos permiten tener respuestas más claras.

r_lahamcohen@hotmail.com

Bibliografía

Ameling, W. (ed.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis*, *V. II Kleinasien*, Tübingen (= IJO II).

Bar Magen Numhauser, A. (2021). *Hispanojewish Archaeology. The Jews of Hispania in Late Antiquity and the Early Middle Ages through Their Material Remains,* Leiden.

Cohen, S. (1981). "Epigraphical Rabbis", *The Jewish Quarterly Review* 72/1, 1-17.

[24] La *Novella* 146 es harto conocida. En ella Justiniano afirma que existía un conflicto en el seno de la comunidad judía en torno al idioma –hebreo u otro– en el que se debían leer las Sagradas Escrituras. Un trabajo reciente que retoma los análisis previos de esta *novella* en De Lange (2016).

Collar, A. (2013). *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas,* Cambridge.

De Lange, N. (2016), "Hebraists and Hellenists in the Sixth-Century Synagogue: A New Reading of Justinian's Novel 146", en C. Cordoni, G. Langer (eds.), "*Let the Wise Listen and add to Their Learning*" *(Prov 1:5)*, Berlín, 217-226.

Edrei, A. y Mendels, D. (2010). *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken Jüdischen Welt*, Göttingen.

Feierstein, L. (2019). "Diaspora", *Lo sguardo,* 29, 513-524.

Fine, S. (2014). "«Epigraphical» Study Houses in Late Antique Palestine: A Second Look", en S. Fine (ed.), *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity,* Leiden, 123-137.

Hezser, C. (1997). *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine,* Tübingen.

Hiedra Rodríguez, E. (2016). "Córdoba, 845 d.C.: la inscripción funeraria hebrea de Yehudah Bar Akon en el marco del corpus epigráfico hispanojudío", en M. Marcos-Aldón, M. Massaiu (eds.), *Entre Oriente y Occidente: Textos y espacios medievales*, Córdoba, 165-178.

Ilan, T. (2008). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, t. III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*, Tübingen.

Kraemer, R. (2020). *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews?*, Oxford.

Lacerenza, G. (2013). "Judaism in Italy and the West", en M. Salzman, W. Adler (eds.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World II*, Cambridge, 398-420.

Lacerenza, G. (2014). "L'epigrafia ebraica in Basilicata e in Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo", en M. Mascolo (ed.), *Ketav, Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia, Catalogo della Mostra (Venosa, Museo Archeologico Nazionale 20 marzo-20 settembre 2014; Bari, Castello svevo 19 marzo-1 aprile 2014)*, Bari, 189-267.

Lacerenza, G. (2021). "Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages", en G. McDowell, R. Naiweld y D. Stökl Ben Ezra (eds.), *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE,* Cambridge, 291-321.

Laham Cohen, R. (2019). "La historia lacrimógena, la diáspora antes de la diáspora y los peligros de estudiar exclusivamente a los judíos", *Sociedad y Religión* 29/52, 127-147.

Laham Cohen, R. (2021). "Identidades judías en la Europa tardoantigua: Erwin Goodenough y sus ecos", *Sociedades precapitalistas. Revista de Historia Social,* 11, s/p.

Laham Cohen, R., Sapere, A. (2015). "¿Judíos o cristianos? Los adversarios religiosos en la *Apología contra los judíos* de Leoncio de Neápolis", *Temas Medievales*, 23, 143-171.

Lapin, H. (2011). "Epigraphical Rabbis: A Reconsideration", *The Jewish Quarterly Review* 101/3, 311-346.

Lapin, H. (2022). "The Rabbis of History and Historiography", en C. Hayes (ed.), *The Literature of the Sages. A Re-Visioning*, Leiden, 11-63.

Le Bohec, Y. (1981). "Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine", *Antiquite's Africaines*, 17, 165-207.

Leibner, U. (2016). "Rabbinic Traditions and Synagogue Art", en C. Hezser y U. Leibner (eds.). *Jewish Art in its Late Antique Context*, Tübingen, 139-154.

Lüderitz, G., Reynolds, J. (eds.) (1983). *Corpus judischer Zeugnisse aus der Cyrenaika,* Wiesbaden (= CJZC).

Magness, J. (2015). "The En-Gedi Synagogue Inscription Reconsidered", *Eretz Israel*, 31, 123-131.

Millar, F. (1992). "The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity, A.D. 312–438", en J. Lieu, J. North y T. Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, 97-123.

Millar, F. (2011). "Inscriptions, Synagogues and Rabbis in Late Antique Palestine", *Journal for the Study of Judaism*, 42/2, 253-277.

Miller, S. (2004). "«Epigraphical» Rabbis, Helios, and Psalm 19: Were the Synagogues of Archaeology and the Synagogues of the Sages One and the Same?", *The Jewish Quarterly Review,* 94, 27-76.

Miller, S. (2014). "'This Is the Beit Midrash of Rabbi Eliezer ha-Qappar' (Dabbura Inscription)—Were Epigraphical Rabbis Real Sages, or Nothing More Than Donors and Honored Deceased?" en S. Fine y A. Koller (eds.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, Berlín, 239-273.

Mishor, M. (1989). "A New Edition of A Hebrew Letter: Oxford Ms. Heb. d.69 (P)", *Leshonenu*, 53, 215-64 [en hebreo].

Noy, D. (1993). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge (= JIWE I).

Noy, D. (1995). *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. II, Rome,* Cambridge.

Noy, D. (1999). "«Peace upon Israel»: Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire", en W. Horbury (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda,* Edimburgo, 135-146.

Noy, D., Bloedhorn, H. (eds.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis*, *V. III Syria und Cyprus*, Tübingen (= IJO III).

Price, J. (2018). "«Epigraphical Rabbis», in Their Epigraphical Contexts", en M. Satlow, (ed.), *Strenght to Strenght. Essays in Appreciaton of Shaye J. D. Cohen*¸ Providence, 491-509.

Rajak, T. (2002). "The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead Menat Beth She'arim", en T. Rajak (ed.), *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, 479-499.

Rosenfeld, B. (2010). "The Title «Rabbi»' in Third- to Seventh-Century Inscriptions in Palestine Revisited", *Journal of Jewish Studies,* 61, 234-256.

Rutgers, L. (1998). "Recent Trends in the Study of Ancient Diaspora Judaism", en L. Rutgers (ed.), *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Lovaina, 15-44.

Schwartz, S. (2001). *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton.

Schwartz, S. (2002). "Rabbinization in the Sixth Century", en P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco–Roman Culture III*, Tübingen, 55-69.

Shaked, S. (2015). "Rabbis in Incantation Bowls", en M. Geller (ed.), *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian* Talmud, Leiden, 97-120.

Stern, K. (2008). *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden.

Van der Horst, P. (1987). "«Lord, Help the Rabbi». The Interpretation of SEG XXXI 1578b", *Journal for Jewish Studies,* 38, 102-106.

Van der Horst, P. (2004). "The Jews of Ancient Cyprus", *Zutot. Perspectives on Jewish Culture*, 3, 110-120

Villaverde Vega (2001). *Tingitana en la antigüedad tardía* (*siglos III-VII)*, Madrid.

Se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 2023
en los talleres de Boldt Impresores,
Pinzón 925, CABA, Buenos Aires, Argentina.